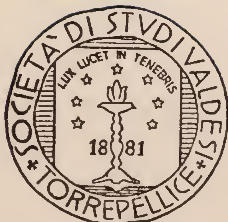

LIBRARY OF PRINCETON
AUG 10 1987
THEOLOGICAL SEMINARY

ANNO XCVII N. 139

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STVDI VALDESI





GIUGNO 1976

Valdesi nella terza guerra d'indipendenza (1866)

Georges Sorel, scrivendo all'amico Mario Missiroli, il 24 agosto 1915 gli diceva: « Sono tratto a chiedermi se la guerra austro-italiana d'oggi non sia una farsa analoga a quella del 1866 » (1). E il 22 settembre: « La monarchia dei Savoia, che aveva già fatto versare sangue nel 1866 in *una guerra da burla*, al solo fine di divertire Vittorio Emanuele, ripete lo stesso scherzo sanguinoso » (2); per concludere, il 5 gennaio 1916, con minor sarcasmo: « Molti vostri compatrioti ritengono che nel 1866 non si fece la guerra seriamente » (3). Queste idee, seppure facciano affiorare una parte soltanto di verità ed abbiano un tono di contestazione *à la page*, possono contribuire a chiarire il quadro della storia del 1866.

Nell'affrontare il tema della partecipazione diretta dei Valdesi — modesta ma significativa — alla terza guerra d'indipendenza, sarebbe un grave errore pretendere una loro criticità contemporanea, quasi che fosse stata possibile una divergenza da manifestarsi nell'assenteismo e quasi che l'entusiasmo di cui alcune persone di punta diedero prova fosse un'ubriacatura ingenua.

Introducendo il suo volume di *Ricordi*, l'evangelico Francesco Sciarelli, allora metodista episcopale e missionario presso gli emigrati italiani negli Stati Uniti d'America, scriveva nel 1900: « In quell'(...)anno 1866, l'Italia combattè contro l'Austria una guerra che, non ostante le innumerevoli splendide prove di valore dei nostri soldati di terra e di mare, per l'insipienza di alcuni riuscì sfortunata ed infelice a Custoza ed a Lissa. Eppure avemmo quel che desideravamo, l'annessione del Veneto. (...) Venezia potè alzare la fronte depressa da mezzo secolo e più di dolori; e, cinta dell'aureola de' patiti martirî, si ricongiunse alla grande patria italiana » (4). Storiograficamente è piuttosto facile stigmatizzare tale retorica. Ma di fatto

(1) G. Sorel, *Lettere a un amico d'Italia*, Bologna 1963, p. 185. Georges Sorel (1847-1922), scrittore e politico francese, aveva diciannove anni nel 1866. Dal liberalismo passò al socialismo. Studioso e partecipe del sindacalismo operaio, nell'ultima parte della sua vita, deluso dal sindacalismo rivoluzionario a cui aveva aderito parteggiò per il bolscevismo di Lenin.

(2) *Ivi*, p. 190. La sottolineatura (corsivo) è originale.

(3) *Ivi*, p. 199.

(4) F. Sciarelli, *I miei ricordi (1837-1899)*, Salerno 1900, p. 103. Sull'ex-francescano conventuale Sciarelli: G. Spini, *L'Evangelo e il berretto frigio. Storia della Chiesa Cristiana Libera in Italia (1870-1904)*, Torino 1971, e G. Iurato, *Pietro Ta-*

non è concesso un giudizio settoriale o globale che possa trasferire al valdismo operante fuori delle Valli una « responsabilità » per non aver valutato ciò che il governo italiano poteva o non poteva avere senza la guerra; oppure, peggio, con altra domanda artificiosa, se i valdesi avessero o non avessero dovuto e/o potuto esprimere anche in quel frangente una fedeltà monarchica (5).

Del resto è significativo del momento storico-politico che l'ambasciatore russo in Italia, Nikolai Kisseliov, veramente diplomatico sottile e politico raffinato, in un dispaccio del 14 maggio 1866 dicesse che al governo italiano, stante la situazione interna, « si pone(va) l'alternativa: o la guerra o la rivoluzione (...). Considerando tale alternativa, gli uomini più tranquilli e più influenti [avevano] scel(to) la guerra » (6). Conflitto tanto caro alle masse che, quando Garibaldi fu costretto a ritirarsi dalle zone tolte all'Austria, il malcontento fu tale da far scrivere a Vladimir Kovalesvki, corrispondente della *Gazzetta di Pietroburgo:* « [Con l'armistizio] la rottura tra il popolo e il governo, in Italia, è ora divenuta evidente » (7). Questa *rottura*, nella cui genesi interviene una pluralità di cause socio-politiche antiche e recenti sulle quali non ci soffermiamo, era immersa (immersa e non derivata, e tanto meno in modo primario) nel grande problema del « Risorgimento scomunicato ». Fu una voce isolata quella di Rodolphe Rey, che aveva messo a fuoco la vecchia contraddizione pragmatica ed ideale della Destra scrivendo nel 1864: « Alcuni liberali si illudono che l'applicazione del principio cavouriano 'Libera Chie-

---

gliatela. Dalla filosofia del Gioberti all'evangelismo antipapale, Torino 1972. D'ora innanzi, se non indichiamo le pagine d'un libro ciò significa che ci si deve riferire all'indice dei nomi.

(5) Rimandiamo senz'altro all'articolo di A. Armand Hugon, *La politica dei Valdesi nella storia* (« La Luce », 15 marzo 1968), nel quale l'A., con un ragionamento essenziale e preciso, conclude che i valdesi « non poteva(no) scegliere [tra monarchia e repubblica], perché (...) deformazione o formazione politica l(i) indirizzava(no) in un sol senso, e non l(i) metteva(no) davanti a un bivio ». — Finita la guerra e firmata la pace, il presidente della Commissione d'Evangelizzazione Jean Pierre Revel (cf. nota 39) scriveva al presidente del Consiglio Bettino Ricasoli (cf. nota 84) il 23 novembre 1866: « Les vaudois croient pouvoir se compter parmi les plus anciens et les plus fidèles sujets de la Maison de Savoie in Italie. (...) Membres de la grande famille italienne, ils ont suivi avec la plus grande anxiété les péripéties glorieuses et si admirables par lesquelles a passé la patrie pendant ces dix-huit dernières années pour arriver à l'unité, à l'indipendence et à la liberté. Leurs coeurs remplis de sentiments patriotiques et chrétiens ont accompagné S. M. le Roi et ses nobles Fils, vraiement dignes d'un père si magnanime, au milieu des périls de la dernière guerre. Ils ont prié avec un redoublement de ferveur le Dieu Tout Puissant qui tient dans ses mains la vie de chaque homme, afin qu'Il les gardât et les bénît ». Chiedeva una udienza sperando che il re non avrebbe rifiutato di « recevoir le renouvellement des hommages et des voeux de la fidélité, de la cordialité et de la sincérité qui Lui seraient personnellement offerts par une députation de l'Eglise Vaudoise » (*Archivio Chiesa Valdese* [Torre Pellice, Torino], copialettere Revel, vol. V). Lo stile e il tono d'ufficialità non svuotano la lettera da ogni valore documentario.

(6) V. Nevler, *Documenti russi sul movimento per la riunificazione di Venezia all'Italia*, in: *La questione veneta e la crisi italiana del 1866*, Roma 1968 [pp. 257-263], p. 260.

(7) *Ivi*, pp. 260-261.

sa in Libero Stato' potrà risolvere tutte le difficoltà. Ma come è possibile attuare questo principio in modo da soddisfare le pretese papali? (...) Potrà mai il governo italiano accordare una libertà della Chiesa come la si concepisce in Vaticano? (...) Né, d'altra parte, sempre sotto il pretesto della formula cavouriana, il governo potrà mai accettare l'attuale organizzazione e struttura della Chiesa (...). L'Italia (...) non ha ancora realizzato una parte della sua liberazione; ha rovesciato, è vero, la tirannia politica, ma le anime non sono ancora del tutto liberate; il clero pesa sulla società italiana in maniera soffocante » (8).

Per capire meglio, e al di là dell'immediatezza dell'episodica minuta, aggiungiamo una domanda: la « fedeltà valdese » alla Destra che cosa ha significato? Un furbastro compromesso di comodo con la corrente politica al potere (fino al 1876) o la collusione dei corruttori della *veritas* con le infamie e i latrocinî del governo piemontese, nello stile di ciò che andava dicendo il gesuita Perrone? (9). Né l'uno né l'altra. Il dilemma è falso e pretestuoso; e ci collocherebbe nel tono più fatiscente della coeva polemica cattolico-integrista antiprotestante. I valdesi ebbero sia l'opzione teologico-spirituale per ciò che chiamavano la liberazione delle anime dal 'giogo del clero', sia quella concretezza di *planning* che li inseriva, senza possibilità reale d'alternative, nella scia del liberalismo governativo. E *scia del liberalismo* era per loro una comune, elementare libertà di predicazione, negata dalla struttura politica della Restaurazione impostatasi in senso relativamente « tollerante » a Torino, Firenze e Napoli. La confessionalità dello Stato ebbe ovviamente un'impronta più marcata nello Statuto Pontificio del 1848 (10). Ma l'opposizione sabauda allo *status* giuridico-sociale degli ordini religiosi e relativa proprietà di manomorta, via via rivelatasi dal 1855, poneva concretamente lo Statuto Albertino — in parallelo alla progressiva acquisizione piemontese del territorio italiano — nella linea d'un'esecuzione giuridica della libertà religiosa, del tipo, per diversità d'indirizzo, di quella che contrappose lo Statuto di Pio IX ai provvedimenti adottati dal triunvirato romano e dalla sua Costituente che « applica(vano) a Roma i princìpi del liberalismo, alcuni dei quali, come la fine d'ogni discriminazione confessionale, richiesti inderogabilmente dalla coscienza moderna » (11).

Giustamente il Vinay cita alcune righe d'Emilio Comba a proposito dell'autocoscienza funzionale valdese nel secondo Ottocento. Lo

---

(8) R. Rey, *Turin, Florence et Rome. Etude sur la capitale de l'Italie et sur la Question Romaine*, Paris 1864, cit. in: E. Ragionieri, *Italia giudicata (1861-1945), ovvero la storia degli italiani scritta dagli altri*, Roma 1969, pp. 73-74.

(9) Su Giovanni Perrone S. J. (1794-1876) restano utili, da parte protestante, le osservazioni di V. Vinay, *Luigi Desanctis e il movimento evangelico fra gli italiani durante il Risorgimento*, Torino 1965.

(10) Cf. G. Martina S. J., *Pio IX (1846-1850)*, Roma 1974, p. 216.

(11) *Ivi*, p. 335.

storico e pastore valdese aveva detto nel 1895: « L'Italia ebbe in ogni età i suoi protestanti. Li ebbe nell'evo antico di fronte al papato nascente, nell'evo medio di fronte al papato gigante, nell'evo moderno di fronte al papato degenere » (12). Papato che nel 1895 il Comba forse non considerava morente; ma tale, o almeno gravissimamente infermo, era visto nel 1866. E la guerra contro l'Austria cattolica, in coincidenza con l'acutizzarsi dell'azione giuridica antiecclesiastica (13), era palesemente — ad occhi valdesi — l'aspetto militare d'una liberazione di popoli dalla schiavitù cattolico-romana, l'antecedente necessario all'annuncio del Vangelo, la premessa di un'autentica felicità nella vera libertà secondo quello sfumato eudemonismo che l'excamilliano pastore Luigi Desanctis andava annunciando fin dai tempi del suo rifugio a Malta nel 1848 (14).

La saldatura fra aspetto militare e aspetto politico-religioso, sulla quale vedremo qualche testo valdese, era confermata da parte cattolica. Non a caso l'8 gennaio 1850 Pio IX, parlando col rappresentante britannico a Napoli, Lord Temple, dell'ex-domenicano Giacinto Achilli, imprigionato a Castel Sant'Angelo ed accusato anche di propaganda protestante, aveva detto che egli, il Papa, doveva sostenere la verità della religione cattolica « per la quale era pronto col divino aiuto a dare la vita e (...) *impedire* (...) *una propaganda che* (...) *si propone* (...) *di rovesciare dalle fondamenta l'ordine sociale* » (15). Su tale sfondo parlarono della guerra, ad esempio, il pa-

(12) E. COMBA, *Claudio di Torino, ossia la protesta di un vescovo*, Firenze 1895, p. 3, cit. da: V. VINAY, *Spiritualità delle Chiese Evangeliche in Italia fra il 1861 e il 1878*, in: *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità* (Atti del quarto Convegno di Storia della Chiesa. La Mendola [Trento], 31 agosto - 5 settembre 1971), Milano 1973, 4 voll. [Relazioni I-II; Comunicazioni I-II], Relazioni II [pp. 129-153], p. 152. Su Emile Combe (1839-1904), due biografie utili sono quelle di: D. JAHIER, in « Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise », Juin 1905, pp. 3-6; A. MUSTON, in « Bollettino della Società di Studi Valdesi », aprile 1939, pp. 4-19. Una prima valutazione storico-teologica è in: V. VINAY, *La Facoltà valdese di Teologia (1855-1955)*, Torre Pellice 1955, pp. 93-101. Alla *Bibliografia degli scritti* del Combe (o Comba), edita da A. VOECHTING SOGGIN nel « Bollettino della Società di Studi Valdesi », dicembre 1965, pp. 79-113 (cenno biogr. alle pp. 79-82), occorre aggiungere: [E. COMBA], *Risposta ai preti di Perugia*, [Firenze] 1864; E. COMBA, *Il nostro perché. Avviso ai buoni ed ai maligni*, Venezia 1867 (entrambi opuscoli); e la 'corrispondenza' *Confessioni e simpatie di un abate veneto*, ne « L'Eco della Verità », 8 (1870), pp. 37-38.

(13) In seguito alla legge-delega n. 2987 del 28 giugni 1866, il governo Ricasoli promulgava il 7 luglio la legge sulle corporazioni religiose (soppressione, confisca delle proprietà, ecc.). Testo completo in: G. D'AMELIO, *Stato e Chiesa. La legislazione ecclesiastica fino al 1867*, Milano 1961, pp. 528-536. Precedentemente, il 17 maggio 1866, era stata varata una legge eccezionale sulla sicurezza interna, la cosiddetta « legge dei sospetti »: su un totale di 264 persone via via colpite, gli ecclesiastici cattolici erano stati 141; e su 247 confinati, i preti e frati furono 138 (cf. *Relazione sull'andamento delle amministrazioni dipendenti dal Ministero dell'Interno* [...], Firenze 1866, tav. 8).

(14) V. VINAY, *Luigi Desanctis*, cit., pp. 143-144. Pur concordando col Vinay, saremmo meno severi della sua puntualizzazione critica sul Desanctis, che, come vedremo, ripeté l'idea nel giugno 1866 e nel luglio 1868. Cf. la nostra nota 73.

(15) Parole edite per la prima volta da G. MARTINA, *Pio IX*, cit., p. 404. Il corsivo è nostro. — Su Giacinto Achilli: D. CANTIMORI, *s. v.*, in: « Dizionario Biogra-

triarca di Venezia card. Giuseppe Trevisanato (16), il trisettimanale veneto *La Libertà Cattolica* (17) e *La Civiltà Cattolica*. Quest'ultima, dopo Custoza, si scagliò contro i « rivoluzionarii italiani, bravi solamente contro gl'inermi e i deboli », e beffeggiava il generale La Marmora, « eccellente condottiero », che « nel primo saggio di battaglia fece un fiasco (...) solenne » e che, « invece di pensare alla guerra (...), spendeva il suo tempo a disputare in Parlamento intorno ai Frati e alle Monache »; perciò, « entrando nel quadrilatero con la testa cinta di quelle idee monacili (18), niente di più facile che, vedendo Peschiera, scambiarla con un chiostro di Monache; vedendo Mantova, scambiarla con un convento di Frati; e intoppando nelle schiere tedesche, scambiarle con un capitolo di Canonici » (19). L'alleato d'Italia, il Re di Prussia — aggiungeva il periodico gesuita — « benché protestante » (un inciso che è un capolavoro d'espressione di mentalità) « invocò anch'egli Dio. (...) Per contrario, che si è fatto in Italia? In nessuno dei proclami di guerra Iddio è puranche nominato ». Gli italo-piemontesi quindi « potevano aspettarsi ogni aiuto dal diavolo » e via dicendo (20).

L'impressione che il conflitto fosse imminente è generale sin dall'aprile 1866 sebbene a fine mese non si potesse parlare di autentiche e formali misure militari italiane (21); tanto che in Parlamento le sinistre avevano già protestato vivacementte il 28 aprile, giorno in cui tuttavia il ministero della guerra aveva sospeso le licenze e richiamato i militari in permesso (22).

Il 1° maggio il dott. Lodovico Balardini, vice-presidente del *Comitato bresciano dell'Associazione italiana dei militari feriti e ammalati in tempo di guerra* — formatosi il 25 aprile 1866 per iniziativa dell'Associazione medica bresciana, sensibile alla Convenzione di Ginevra del 22 agosto 1864 per l'assistenza ai feriti di guerra — si era rivolto direttamente ai « medici, chirurghi, sacerdoti e cittadini (...) disposti a prestare assistenza a quei generosi che sgraziatamente ca-

---

fico degli Italiani », vol. I (Roma 1960), p. 144 (con bibl.); e la bibliografia segnalata da J. FRAIKIN, *s. v.*, nel « Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques », vol. I (Paris 1912), col. 315. Sempre di grande importanza: G. SPINI, *Risorgimento e protestanti*, Napoli 1956, e V. VINAY, *Luigi Desanctis*, cit.; si aggiungano le informazioni sparse nel volume del Martina cit. nella nostra nota 10.

(16) Lettera pastorale del 22 giugno 1866. Sul card. Giuseppe Luigi Trevisanato (1801-1877): B. BERTOLI, *Le origini del movimento cattolico a Venezia*, Brescia 1965 (con bibl.).

(17) Citazioni significative in: B. BERTOLI, *Le origini*, cit., p. 216.

(18) Per l'Ottocento *non* è un errore.

(19) « La Civiltà Cattolica » (3 agosto 1866), s. 6, vol. VII, p. 303.

(20) *Ivi*, p. 396.

(21) Cf., ad esempio, [H. R. MARRARO], *L'unificazione italiana vista dai diplomatici statunitensi*, vol. IV (1861-1866), Roma 1971, pp. 330-331 (dispaccio dell'ambasciatore G. P. Marsh al Dipartimento di Stato, 30 aprile 1866).

(22) A. COMANDINI - A. MONTI, *L'Italia nei cento anni del secolo XIX giorno per giorno illustrata*, Milano 1918-1929, p. 797a [l'opera uscì a dispense; col che si giustifica il lungo periodo d'edizione], vol. IV (1861-1870), p. 797a.

dranno feriti nei probabili eventi [militari] » (23). Il 2 maggio la *Sentinella bresciana* pubblicava un appello della giunta municipale « a compiere in larga misura l'avviato apprestamento di comodi e numerosi ospizi per la cura de' malati e feriti nelle imminenti (...) battaglie » (24). Il valdese Emilio Comba era stato il primo ad offrire i suoi servizi il 25 maggio (25).

Rivolgendosi al sindaco Facchi, gli scriveva: « La Chiesa Evangelica di Brescia, che ha già dato alla milizia regolare e al corpo de' volontari il suo piccolo contingente, sarebbe lieta di potere, in caso di guerra vicina, prestarsi alla cura dei militari feriti. E siccome per dar loro asilo non basteranno forse gl'istituti di pubblica beneficenza e vorrassi richiedere la cooperazione dei buoni cittadini, abbiamo deliberato di offrire, a tale proposito, una sala che può contenere circa una ventina di letti. Questa sala è quella dell'Oratorio di Paganora, ove siamo soliti tenere le nostre adunanze. Nell'umiliare al Municipio questa offerta — aggiungeva — un pensiero ne addolora, ed è che l'offerta nostra è assai meschina. Non farla però, sarebbe ingratitudine alla patria e viltà. Perciò la preghiamo di gradire quale è ». La lettera fu pubblicata da *L'Eco della Verità*, il settimanale evangelico molto vicino alla Chiesa Valdese e diretto dal pastore Luigi Desanctis, nel numero del 2 giugno 1866 (26). Il sindaco rispose il giorno seguente « pre(ndendo) atto della cortese offerta ». Con « sincera riconoscenza » dichiarava che, « all'evenienza del bisogno, non [avrebbe] manc(ato) di valersi del locale così compiacentemente messo a disposizione del Comune » (27).

La fierezza di questa partecipazione agli aiuti, come pure quella del riscontrare una presenza valdese « alla milizia regolare e al corpo

---

(23) A. Fappani, *L'assistenza ai feriti nel 1866*, in: *Notizie e testimonianze sulla campagna del 1866 nel Bresciano*, Brescia 1967 [pp. 143-206], p. 146.

(24) In: A. Fappani, *L'assistenza*, cit., p. 153. La Prefettura di Brescia vi consacrò una circolare ai comuni soltanto il 19 giugno 1866 (cf. *ivi*, pp. 152-153).

(25) *Ivi.* — Emilio Comba (cf. nota 12) fu destinato a Brescia dalla Commissione d'Evangelizzazione della Chiesa Valdese nella seduta del 15 agosto 1865 (*Archivio Chiesa Valdese* [Torre Pellice, Torino], Délibérations de la Commission d'Evangélisation [6 giugno 1860 - 28 luglio 1886], vol. ms., p. 25). Il Comba, che proveniva da Guastalla (Reggio Emilia), era stato autorizzato « ad offrire al municipio di Brescia l'uso del (...) locale per convertirlo, quando facesse d'uopo, in infermeria », nella seduta del 19 maggio 1866 (*ivi*, p. 30).

(26) A. Fappani, *L'assistenza*, cit., p. 154, nota 18, dà la collocazione dell'originale: *Archivio Comunale di Brescia*, R.a II fald. affari speciali 7/3 (1863-1866), cura dei feriti. — *L'Eco della Verità*, settimanale, aveva il sottotitolo: *Giornale evangelico*. Iniziò le pubblicazioni il 7 novembre 1863. A partire dal numero del 2 luglio 1864 il direttore fu il pastore Luigi Desanctis. *L'Eco* non era un periodico della Commissione d'Evangelizzazione (per quanto, in diversa misura, ne assecondasse idee e progetti), ma l'organo della *Società dei Trattati Religiosi per l'Italia*, della quale perlò per la prima volta nel numero del 23 aprile 1870. *L'Eco della Verità* cessò alla fine del 1874; per la *Società dei Trattati Religiosi* gli subentrò *La Famiglia Cristiana*, mentre la Commissione d'Evangelizzazione della Chiesa Valdese stampò per se stessa *Il Cristiano Evangelico* (cf. *Cento anni di storia valdese*, Torre Pellice s. d., pp. 287-288).

(27) In: A. Fappani, *L'assistenza*, cit., p. 154.

de' volontari », s'adegua alla temperie della vigilia nel senso, ad esempio, di un Michele Amari che aveva scritto ad Ernest Renan il 5 maggio: « (...) J'ai une pleine confiance dans la destinée de l'Italie. Le pays envisage avec calme les dangers sérieux qu'il doit braver, et je vois avec un véritable bonheur que, si l'enthousiasme a moussé un peu par-ci et par-là, la grande masse de la nation garde parfaitement son sang froid, sans forfanterie comme sans peur. Les soldats en congé se présentent en grand nombre sous les drapeaux; des volontaires (c'est Turin qui donne l'exemple) s'inscrivent. (...) Nos troupes sont très bien unifiées, fondues, parlant déjà un dialecte légionnaire, disciplinées et fières de leur drapeau ». Dopo il cenno non secondario al problema linguistico, lungamente taciuto dalla storiografia italiana, proseguiva: « Enfin à côté de l'histoire nous avons toute prête l'épopée des chemises rouges, qui ne plaisantent pas dans certains moments donnés » (28).

Sidney Sonnino annotava nel diario il 19 maggio: « Domani qui [a Firenze] comincia l'arruolamento dei volontari. Già sono usciti i decreti che nominano lo Stato Maggiore di alcuni reggimenti e che stabiliscono i primi del mese entrante per la concentrazione dei reggimenti a Como, Varese, Bari e Foggia. (...) Le iscrizioni superano già di molto i 14 mila » (29). L'attenzione del Sonnino, polarizzata tra Milano e la capitale Firenze, gli faceva scrivere il 20 maggio: « Oggi ha cominciato l'arruolamento dei volontari a Firenze. Pare che ce ne fossero molti. A Milano montano già a quasi 4 mila ». E il 21: « Stamani son partiti [da Firenze] i primi cento volontari per Bari. Che Dio l'aiuti! sono stati festeggiati dalla popolazione » (30).

Quella primavera del 1866 vedeva per di più il solito contrasto fra due classici livelli di coscienza nazionalistica. « Oggi dopo pranzo — leggiamo nel *Diario* al 22 maggio — qui c'è stata una dimostrazione in piazza Pitti con immensa folla seguitando la banda della guardia nazionale che va a mutare la guardia del palazzo. Se ci capita il Re, gridano 'Viva il Re, viva la guerra'. La banda attacca (...) coll'inno di Garibaldi. Quando incomincia quest'ultimo, sorgono sempre spontanei dalla folla forti e prolungati applausi; mentre quando suona la marcia reale molti appladiscono, ma quasi per sentimento di conciliazione e di dovere; ed il popolo minuto rimane sempre silenzioso, e appena smette, grida che vuole l'inno. Male se queste dimostrazioni prendono piede! Cosa sarà in tempo di guerra! » (31).

---

(28) A. D'Ancona, *Carteggio di Michele Amari (...)*, Torino 1896-1897, 3 voll., vol. II (1896), pp. 192-193. — Su Michele Benedetto Gaetano Amari (1806-1889): R. Romeo, *s. v.*, in: « Dizionario Biografico degli Italiani », vol. II (Roma 1960), pp. 637b-654a.

(29) S. Sonnino, *Diario (1866-1912)*. Volume primo a cura di Benjamin F. Brown. Introduzione di Giorgio Spini, Bari 1972, p. 13. Sul « protestantesimo » del Sonnino (1847-1922) si vedano le osservazioni del metodista G. Spini (« fedeltà astratta a una sorta di mito », ecc.): *ivi*, pp. XXIX-XXX.

(30) *Ivi*, p. 14.

(31) *Ivi*, pp. 18-19. — In una lettera (settembre 1862) di Carlo Cattaneo (1801-1869) a Carlo Matteucci, il repubblicano milanese diceva: « Che la monarchia dei

Fra i volontari ribolliva il malcontento della borghesia italiana che, è assodato, avrebbe voluto soluzioni diverse alle questioni sociale, amministrativa e romana, piegate alle forme burocratiche del Piemonte e alla sua diplomazia (32).

I volontari furono circa 35.000 (33). In una sola settimana se ne presentarono press'a poco 30.000 e non tutti furono accettati perché — scusa ufficiale — non potevano essere equipaggiati ed armati (34): il La Marmora non vedeva di buon occhio né Garibaldi né i suoi seguaci, stimati un doppione dell'esercito regio (35) e ormai identificati con la « sinistra » innanzi ai regolari della « destra » (36). Il giudizio ostile di Vittorio Emanuele II, che li definiva *canaglie rivoluzionarie* (37), fu tradotto concretamente coll'accettarne solo la metà, trattenendo gli altri al Sud, lontanissimi dalle zone d'operazione, a Bari e Barletta (38).

L'eccitazione generale impediva più o meno agli evangelici valdesi un lavoro tranquillo. Tutti scrivevano a Giovanni Pietro Revel, presidente della Commissione d'Evangelizzazione, che le adunanze erano rimpicciolite e che la predicazione si svolgeva ovunque davanti a poche persone (39). Tuttavia si offrivano occasioni nuove. I volon-

---

generali arda d'invidia contro Garibaldi è naturale, e quasi direi giusto; ma voi pregate Iddio che conservi tra loro e il popolo quel soffio d'aria buona: perché, tolto Garibaldi, nessuno avrebbe forza né voglia di farlo gridare Italia e V(ittorio) E(manuele) » ([C. CATTANEO], *Epistolario di Carlo Cattaneo. Raccolto e annotato da Rinaldo Caddeo*[...]. Firenze 1949-1956, 4 voll., vol. IV [1956], p. 73). L'accostamento del Cattaneo (idea generale) al Sonnino (episodio particolare) vuole chiarificare una situazione — essenziale nel decennio 1860-1870 — che dovrebbe essere sempre tenuta presente quando si confronta o si contrappone il « garibaldinismo » delle Chiese Libere alla « fedeltà monarchico-cavouriana » dei valdesi.

(32) Cf. L. TOMEUCCI, *La Terza Guerra d'Indipendenza*, Bologna 1965², pp. 139-140.

(33) Secondo il B. KING, *Storia dell'unità d'Italia*, trad. it., Roma 1960, 4 voll., vol. IV, p. 125, raggiungevano i 38.000; E. TAGLIACOZZO, *Il quindicennio della Destra (1861-1876)*, in: *Storia d'Italia*, a cura di N. Valeri, vol. IV: *Da Camillo Cavour alla fine della guerra mandiale (1852-1918)*, Torino 1965 [pp. 225-368], a p. 290, scrive: « I volontari, affluiti a decine di migliaia, furono armati alla meglio »; ecc.

(34) Cf., ad es., B. KING, *Storia dell'unità*, cit., vol. IV, p. 118.

(35) Cf. L. TOMEUCCI, *La Terza Guerra*, cit., p. 139.

(36) Cf. D. MACK SMITH, *Garibaldi. Una grande vita in breve*, trad. it., Milano 1970², p. 148.

(37) D. MACK SMITH, *Vittorio Emanuele II*, Bari 1972³ pp. 275-276.

(38) La circolare del Ministro della Guerra Ignazio De Genova di Pettinengo (18 maggio 1866) aveva stabilito che cinque reggimenti si formassero a Como e Varese, e cinque a Bari e Barletta (A. COMANDINI - A. MONTI, *L'Italia*, cit., p. 809a).

(39) Lettera di Giovanni Pietro Revel (17 settembre 1866) al direttore di « A Voice from Italy; beeing Notices of the Evangelical Work in that Country », n. 26 (ottobre 1866), pp. 7-8. Questo trimestrale era edito a cura de *The Religious Tract and Book Society of Scotland*, d'Edimburgo. Aveva iniziato le pubblicazioni a metà del 1860. — Per Jean Pierre Revel (1810-1871): un rapido profilo è in V. VINAY, *La Facoltà valdese*, cit., pp. 73-74; 77 e passim; inoltre tutte le più importanti pubblicazioni sulla storia valdese dell'Ottocento: T. VAN DEN END, *Paolo Geymonat e il movimento evangelico in Italia nella seconda metà del secolo XIX*, Torino 1969; V. VINAY, *Luigi Desanctis*, cit.; ecc. — Sui personaggi valdesi, soprattutto i « mi-

tari concentrati in Puglia furono visitati due volte da pastori sollecitati espressamente dallo stesso Revel, e sembra avessero avuto buona accoglienza anche dalla maggior parte della popolazione. Questa era restìa ad un'aperta dimostrazione di simpatia. Il Revel ipotizzava che fosse timorosa ad intervenire alle riunioni per non essere compromessa innanzi al clero e divenire oggetto di persecuzione una volta che le truppe venissero trasportate altrove (40). Il che è sostanzialmente esatto, anche se il presidente della Commissione d'Evangelizzione non volle o comunque non ritenne opportuno riferire sugli strascichi psicologico-sociali della clamorosa *strage di Barletta*. La predicazione di Gaetano Giannini, appartenente ad una « Chiesa libera » d'impronta plimuttista, aveva scatenato il 19 marzo 1866 la reazione cattolica. Vi furono scene da notte di S. Bartolomeo — tutte rigorosamente documentate al processo, che si tenne nell'agosto del 1867, terminato con ventotto condanne (alcune pesantissime) — con sei morti e vari feriti (41). La furibonda polemica che ne seguì in tutti i giornali italiani è difficilmente immaginabile. Solo la lunga familiarità con la stampa dell'epoca ci permette di dire che, senza la guerra del 1866, non si sarebbe arrivati tanto presto a mettere in sordina l'immonda brutalità di quel sanfedismo fuori tempo e fuori ragione: l'intolleranza animalesca di un « profondo Sud » cementato di superstizione, di miseria e di sangue; il sangue dell'ancor troppo fresca repressione militare piemontese al banditismo.

La dirigenza della missione valdese, a Firenze, non perse di vista il nuovo particolare settore apertosi inaspettatamente. Se v'era qualche tendenza radicalizzante a scambiare ogni suscettibilità cattolica per fanatismo, tuttavia gli *ouvriers* della Commissione — lo dimostrano numerosissime lettere che non possiamo utilizzare — vivevano una maturità disillusa quanto a successi facili, e nutrivano uno spirito d'impegno stimolato dalla stessa difficoltà e dalla stessa fatica.

Il pastore di Napoli, Mardocheo De Vita, avrebbe poi esplorato sistematicamente, in settembre, la zona di Bari per constatare *de visu* la situazione e farne un rapporto (42). Ed anche allora la possibilità d'una attività completamente libera sarebbe stata bloccata a causa

nori » non studiati da pubblicazioni storiche successive, è utile la consultazione dei rispettivi necrologi pubblicati dalle riviste ufficiali o ufficiose della Chiesa Valdese, e cioè: fino al dicembre 1874 *L'Eco della Verità*, della « Società dei Trattati » (cf. nota 26); dal 1866 al 1873: *L'Echo des Vallées;* dal 1874 al 1896: *Le Témoin;* dal 1897 al 1938: *L'Echo des Vallées Vaudoises;* dal 1875 al 1880: *Il Cristiano Evangelico;* dal 1881 al 1907: *L'Italia Evangelica;* dal 1883 al 1903: *Bollettino della Missione della Chiesa Evangelica Valdese:* dal 1903 al 1907: *Il Rinnovamento:* dal 1908: *La Luce;* ed anche: *La Rivista Cristiana* (1873-1887; 1899-1913).

(40) « A Voice from Italy », n. cit., p. 8.

(41) L'unica vera sintesi moderna è in D. MASELLI, *Tra risveglio e millennio. Storia delle Chiese Cristiane dei Fratelli (1836-1886)*, Torino 1974, pp. 228-236; ma abbiamo anche: P. SANFILIPPO, *Il protestantesimo italiano nel Risorgimento*. Roma 1961, pp. 49-51 (divulgativo).

(42) « A voice from Italy », n. cit., p. 8. — Un cenno a Mardocheo De Vita (1830-1906), ex-cappuccino, è in: *Cento anni di storia*, cit., p. 171. Cf. la nostra nota 193.

del colera che dal giugno serpeggiava in alcune città, soprattutto a Napoli, Genova, Milano e Torino; Catania dovette registrare, il 29 maggio, persino il « vaiolo nero » (43). « Ma — commentava il Revel pensando ai mesi dell'estate 1866 — è in mezzo alle tempeste che l'agricoltore sparge il suo seme, e Dio può nel tempo favorevole dare il suo aiuto e portarlo a maturazione » (44).

Il 13 giugno 1866 egli scriveva ad Edimburgo al pastore Stevenson della Chiesa Presbiteriana Stabilita di Scozia: « Vous connaissez les circonstances critiques où nous nous trouvons et celles bien plus critiques où nous allons entrer. Nous avons un urgent besoin que nos amis crient avec nous des bouts de la terre au Seigneur pour obtenir de sa compassion qu'Il abrège les temps des douleurs et nous procure une paix durable basée sur la justice, l'équité et les vraies libertés » (45). Così, molto brevemente, l'ottimo presidente della Commissione ci fa conoscere il significato autentico dell'*animus* col quale esaminava la situazione: la guerra *per* la pace, la pace *nella* giustizia e quindi con l'esercizio di tutte le vere libertà.

« Le gouvernement et l'opinion publique — proseguiva — sont pour la liberté de conscience et de culte. Pendant la guerre on sera très sévère contre les papistes et les bourboniens (46). A la dernière heure notre Parlement adopte des mesures de la plus haute portée, comme la suppression complète des ordres religieux. Notre Chambre ne veut pas se séparer sans avoir détruit ce foyer d'intrigue, d'ignorance et d'immoralité, et le ministère qui approuve exécutera la mesure avec énergie comme cela arrive en temps de guerre, où les mesures les plus radicales sont faciles (47). Nous espérons que notre

---

(43) *Ivi.* — Si vedano in A. Comandini - A. Monti, *L'Italia*, cit., pp. 875 ss. le notizie sull'epidemia allorquando essa prese dimensioni piuttosto consistenti a partire dal 30 luglio. Per Catania: *ivi*, p. 814a.

(44) « A Voice from Italy », n. cit., trad. it.

(45) *Archivio Chiesa Valdese*, copialettere J. P. Revel, vol. VII. — Il pastore Stevenson collettava a favore dei valdesi (cf., ad es., *Chiesa Evangelica Valdese. Relazione annua sulle opere di evangelizzazione in Italia (...) 1867*, Firenze 1867, p. 47).

(46) A fatti reali s'accompagnava una psicosi del complotto cattolico-borbonico. Si vedano varie notizie in: A. Comandini - A. Monti, *L'Italia*, cit., pp. 815 (1° giugno) e ss. Interessanti gli echi nel *Diario* di S. Sonnino, cit., pp. 15 (21 maggio) e ss. « Tutte queste mene clericali finiranno col mettere una tal paura di tradimento in paese, che spingeranno le cose agli estremi » (22 maggio 1866; *ivi*, p. 17). — Per i provvedimenti di polizia (« legge dei sospetti » del 17 maggio 1866, ecc.), cf. la nostra nota 13.

(47) *Archivio Chiesa Valdese*, copialettere J. P. Revel, vol. VII. — Il giorno precedente, 12 giugno, Carlo Tenca, membro della commissione parlamentare per il progetto di legge sugli ordini religiosi, aveva scritto da Firenze a Clara Maffei: « Spero anche di vedere condotta a termine la legge sulla soppressione dei conventi (...). Non sono vinte tutte le difficoltà, ma siamo a buon porto. Quanto arrabattarci però e giocar d'astuzia e d'attività! » ([L. Jannuzzi], *Carteggio Tenca-Maffei* [...], Milano 1973, 3 voll., vol. I, p. 73). Sul Tenca (1816-1883): *ivi*, p. XXXVI. — Per la valutazione morale dei conventi, che soffre nel Revel d'una generalizzazione indebita, si veda, per comprendere lo spirito del tempo, il giudizio ancor più duro dell'ambasciatore statunitense G. P. Marsh nel dispaccio al Dipartimento di Stato del 16 gennaio 1865 ([H. R. Marraro], *L'unificazione*, cit., p. 284) e in quello del 18 novem-

bon père céleste nous accordera les forces, le courage et les moyens de profiter de toutes les occasions qui nous seront offertes pour faire connaître sa vérité et glorifier son nom. Nous pensons qu'ils nous sera permis d'envoyer des ministres comme aumôniers auprès de notre armée dans les hôpitaux et aux ambulances; nous chercherons aussi à envoyer de nos jeunes gens comme infirmiers ou aides de quelque manière que ce soit » (48) Dunque: servizio propriamente religioso per mezzo dei cappellani militari e testimonianza evangelica prestando la propria opera come infermieri.

Quanto ai cappellani, nel maggio precedente il Sinodo aveva invitato la Tavola e la Commissione « à se mettre immédiatement d'accord pour faire accréditer, si possible, auprès des autorités compétentes un ou plusieurs aumôniers chargés de pourvoir aux besoins spirituels des militaires évangeliques de l'armée italienne » (49). Esso si poneva lodevolmente sulla falsariga di quello del 1859, tenutosi dal 17 al 21 maggio, che, durante la seconda guerra d'indipendenza, con tono d'appassionata partecipazione pregava la Tavola affinché almeno un cappellano e, se possibile, dei colportori s'unissero alle truppe (50).

Quanto agli infermieri, ricordiamo che il 1° giugno 1866 era stato firmato il decreto governativo che autorizzava le *infermerie volonta-*

---

bre 1865 (*ivi*, pp. 314-315). — Sulle conclusioni dell'*iter* legislativo, cf. la nostra nota 13.

(48) *Archivio Chiesa Valdese*, copialettere J. P. Revel, vol. VII, lett. 13 giugno 1866.

(49) Art. 27. Citiamo da: *Actes Synodaux de l'Eglise Evangélique Vaudoise de 1865-1878*, Pignerol 1879. Per i Sinodi precedenti il 1865, segnalati in seguito, si veda: T. J. Pons, *Actes des Synodes des Eglises Vaudoises (1692-1854)*, Torre Pellice 1948; *Actes Synodaux de l'Eglise Evangélique Vaudoise de 1855-1864*, Pignerol 1864. — La Chiesa Valdese aveva una consolidata esperienza pastorale verso i soldati. Oltre l'art. 48 degli Atti del Sinodo del 1859, che ricorderemo, si veda l'art. 41 degli Atti del 1858. Il Sinodo del 1864 aveva raccomandato ai pastori di continuare ad inviare alla Tavola l'elenco dei militari valdesi sparsi nelle città italiane, perché gli evangelisti della Commissione ne fossero informati (Atti 1864, art. 22), così come era stato detto nel 1863 (art. 16) e, prima, nel 1862 (art. 38). Anzi nel 1863, il Sinodo, « pénétré des dangers et des besoins spirituels des Vaudois et autres membres de l'Eglise qui se trouvent au service militaire, et de l'importance qu'il y a qu'ils rendent l'Evangile honorable par leur conduite et par leur piété », ribadiva una raccomandazione del 1862 (Atti 1862, art. 31) invitando la Tavola ad indirizzare ad essi « une lettre d'exhortation, d'encouragement et de direction » (Atti 1863, art. 15). Importante la circolare della Tavola Valdese (16 marzo 1864) diretta ai soldati, che ricordava le disposizioni del decreto del ministro della guerra Lamarmora (18 luglio 1854) sui diritti degli acattolici (possibilità di partecipare ai culti salve le esigenze di servizio, diritto di non intervenire alle cerimonie cattoliche, ecc.) (*Archivio Chiesa Valdese*, fascicolo Circolari). Salvo migliore informazione si deve giungere al Sinodo di Torre Pellice del settembre 1877 per ritrovare la raccomandazione « ai Concistori delle parrocchie Valdesi » di far avere « anno per anno l'elenco dei nomi e degli indirizzi dei giovani Valdesi sotto le armi » (Atti 1877, art. 40). Durante la prima guerra mondiale fu stampato un *Elenco dei militari evangelici sotto le armi* (Torino 1915, pp. 72, in-8°). Si vedano pure: Atti 1915, art. 31; Atti 1916, art. 18; Atti 1919, art. 21.

(50) Atti 1859, art. 48. Questo articolo, se non sbagliamo caso non più ripetutosi negli Atti di un Sinodo valdese dell'Ottocento, sollecitava dalle parrocchie delle Valli collette per le famiglie dei richiamati.

rie ambulanti presso l'esercito (51). I giornali del 5 informavano che il Comitato milanese dell'*Associazione italiana di soccorso ai soldati feriti e malati* aveva già ricevuto 742 domande d'aspiranti infermieri (52). Con l'approssimarsi della guerra comitati locali vecchi e nuovi furono ovunque in « un élan et une émulation qui ne se démantirent pas un seul jour », come scrisse il medico statunitense T. W. Evans (53): aspetto dell'« entusiasmo indescrivibile » che impressionava il giovane Sonnino (54). Tra Milano e Firenze v'era stata una grave rivalità circa la rappresentanza dell'Italia al Comitato internazionale di Ginevra, fino a quando non la spuntò il capoluogo lombardo; ma durante la guerra del 1866 Milano fu a capo della zona lombardo-piemontese e Firenze di quella comprendente la Toscana, l'Emilia, Napoli e le isole (55).

A Firenze, ove si trovava G. P. Revel, docente nella Scuola di Teologia, il Comitato per il soccorso ai feriti non solo andava raccogliendo denaro (56), ma attirava pure la collaborazione di molte signore (57) per la preparazione del materiale: camicie, lenzuola, bende e simili. I contatti tra Firenze e la Svizzera — che diede il suo contributo e dalla quale sarebbero giunti due dei protagonisti principali in appoggio agli evangelici — venivano tenuti dal senatore Terenzio Mamiani (58) di cui sono note le simpatie espresse ai Valdesi (59). S'intravvede così qualcosa dell'ordito dei rapporti nel quale prendeva corpo il progetto operativo della Commissione d'Evangelizzazione.

Era membro della Commissione, per nomina del Sinodo di quell'anno, Giorgio Appia (60); lo stesso Sinodo gli aveva confermato definitivamente la cattedra d'esegesi biblica a Firenze, alla quale era stato chiamato dal Corpo dei Pastori il 25 aprile 1866 (61). I citati

(51) A. Comandini - A. Monti, *L'Italia*, cit., p. 814b.

(52) *Ivi*, p. 820b. — Sulla nascita dell'*Associazione* si veda la nostra nota 66.

(53) [T. W. Evans], *Les institutions sanitaires pendant le conflit austro-prussien-italien, suivi d'un essai sur les voitures d'ambulance* (...), Paris 1867, p. 147; cf. A. Fappani, *L'assistenza*, p. 171.

(54) S. Sonnino, *Diario*, cit., p. 21 (24 maggio 1866).

(55) A. Fappani, *L'assistenza*, cit., pp. 171 e 173.

(56) Cf. *ivi*, con dati precisi: la famiglia Sonnino offrì mille lire.

(57) Cf. S. Sonnino, *Diario*, cit., p. 24 (26 maggio).

(58) A. Fappani, *L'assistenza*, cit., p. 172.

(59) Cf., ad es., G. Spini, *Risorgimento*, cit., pp. 339 e 367.

(60) Atti 1866, art. 39. Cf. la nostra nota 49.

(61) Su Giorgio Edoardo Appia (1827-1910), oltre lo schizzo biografico di T. J. Pons, *Actes des Synodes*, cit., pp. 284-285, e le altre pubblicazioni sui valdesi nell'Ottocento, si veda: *Georges Appia, pasteur et professeur en Italie et à Paris (1827-1910). Souvenirs réunis par sa famille*, Paris s. d., 2 voll. Non consigliabile (come sorprendentemente si legge nell'importante libro di D. Maselli, *Tra risveglio e millennio*, cit., nota 41, p. 91, che ignora i due volumi precedenti) G. Tourn, *Giorgio Appia dalle Alpi alla Sicilia*, Torino 1960, perché è una divulgazione per ragazzi. — Della sua bibliografia ricordiamo la tesi di laurea: [G. Appia], *Essai biographique sur Moïse. Thèse présentée à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg (...) le (...) 8 août 1853* (...), Strasbourg 1853. Oltre le pubblicazioni elencate nel *Cata-*

Souvenirs gli attribuiscono l'idea d'organizzare « une petite escouade d'ambulanciers » (62) con la quale essere presente sui campi di battaglia. Il dinamismo entusiasta di cui aveva già dato prova non ci permette d'escludere che ciò corrisponda effettivamente alla verità. Comunque fu Giorgio Appia ad andare a Milano per prendere contatto con quel *Comitato*. Perché non era rimasto nella capitale e non aveva messo là le basi del gruppo? L'invio alla guerra dei giovani valdesi *non* era stato pensato originalmente come « spedizione » d'un gruppo *separato* ed *omogeneo*.

Giorgio Appia giunse a Milano il mattino del 21 giugno 1866, l'indomani della dichiarazione italiana di guerra (63). In compagnia del pastore Giovanni Davide Turino (64) — « il quale conosceva personalmente alcune delle signore evangeliche occupate, con molta attività e sollecitudine, a raccogliere gli oggetti di ogni genere che ve-n(ivano) del continuo consegnati al Comitato, come anche a rispondere alle domande degli accorrenti ed oblatori » (65) — cercò del dott. Castiglioni che, indisposto, non era presente. Lo trovarono alla fine nella sua abitazione. Il presidente del Comitato di Milano aveva già letto la lettera del presidente del Comitato centrale di Ginevra, Gustave Moynier, recapitatagli il giorno innanzi (66). Egli perciò sa-

---

logue général des livres imprimés de la Bibliothèque Nationale. Auteurs. Vol. III (Paris 1900), coll. 740-743, e nel *Catalogue général de la Librairie Française (...)*, vol. XVIII (Paris 1917), p. 49a, indichiamo: [G. Appia], *Roma e le Scritture. Dieci lettere al rev. canonico Dom. Turano in risposta all'opera sua « Il Cattolicismo » da G. A.*, Palermo 1862; Id., *Les avant-coureurs de la révocation de l'édit de Nantes, ou Noël à Versailles en 1684. Récits et citations authentiques*, Paris 1885; Id., *Noël au Louvre 1598. Récits authentiques*, Paris 1886; Id., *Berthe de Paris et la conversion des Anglais, ou Noël en 597. Récits authentiques*, Paris 1888; Id., *Le chrétien en face des attaques modernes contre la Bible. Allocution prononcée à l'Assemblée annuelle de la Société Biblique de France le 27 mai 1888*, Paris 1889; Id., *Un bon samaritain jaune, ou l'école de la charité dans l'Extrème-Orient*, Paris 1907; Id., *Enfants vaudois du temps des persécutions. Récits authentiques*, Paris 1909; *Dessins de Géorges Appia. Notice de M. Augène Burnand (...)*, Paris s. d. [ma 1911], (16 pp. e 11 tav.; postumo); *Noël à travers les âges. Récits authentiques*, Paris-Genève 1914 (postumo).

(62) *Georges Appia*, cit., vol. II, p. 116.

(63) *Archivio Chiesa Valdese*, fasc. G. Appia, lett. da Milano a J. P. Revel in data 22 giugno 1866. Si corregga *Georges Appia*, cit., vol. II, p. 116, che scrive *20 giugno*.

(64) Uno schizzo della lunga attività a Milano dal 1861 al 1884 di Jean David Turin (1824-1909) è nell'opuscolo di A. Ribet, *La Chiesa Valdese di Milano*. Torre Pellice 1962, pp. 5-8. — Ricordiamo due suoi articoli ne « La Rivista Cristiana »: *Cristianesimo e libero pensiero*, 9 (1881), pp. 52-58, e *Relazione tra le Chiese Evangeliche*, 9 (1881), p. 275-283. — Del Turin (o Turino) e dei milanesi l'Appia scrisse: « (...) Je suis fort aisé de voir notre excellent frère Turin, qui jouit d'une réelle estime à Milan, et qu'en outre on sent ici plus qu'à Florence que l'on vit au milieu d'un peuple qui veut coopérer de toutes ses forces à accomplir et à réaliser pleinement ses propres voeux d'indépendence, de dignité nationale et d'unification » (*Archivio Chiesa Valdese*, fasc. G. Appia, lett. 22 giugno 1866).

(65) *Archivio Chiesa Valdese*, fasc. G. Appia, lett. 22 giugno 1866.

(66) *Ivi:* e *Georges Appia*, cit., vol. II, p. 116. « Già ancor prima della Convenzione di Ginevra [agosto 1864], in base alle direttive emerse nella Conferenza tenuta nella stessa città l'anno antecedente, era nata a Milano un'Associazione italiana di

peva il motivo di quella visita e, facile a comprendersi, aveva avuto modo di riflettere sulla risposta che l'Appia desiderava.

« Gli presentai subito — scriveva l'Appia al Revel — la quistione intorno al modo più opportuno di occupare i nostri amici di Firenze, chiedendo specialmente se credesse più utile separarli, a due a due, per dar loro qualche posto di fiducia nei diversi ospedali o nelle ambulanze. Ma mi accorsi subito che questo modo di impiegarli era del tutto fuori del programma regolare ed, in conseguenza, inesiguibile [*sic*], poiché si sono già offerti in numero sovverchio [*sic*] simili coadjutori, che non vogliono assoggettarsi ad un regolare servizio, ma essere piuttosto dilettanti e volontarii, pronti a carpire l'onore e a evitare la fatica ».

« Il programma del Comitato — specificava l'Appia — non ammette pel momento che le categorie contenute nelle pubblicazioni sue, (...) cioè: soccorritori momentanei, che si offrono solo per una durata molto limitata e sono distribuiti secondo che richiede il bisogno momentaneo dei primi giorni; o soccorritori permanenti, i quali debbono entrare nella formazione d'una squadriglia permanente, che dipenda dal Comitato [milanese] e venga da esso pagata e mantenuta. Ora, stanteché uno slancio veramente maraviglioso ed universale si sia impadronito della gioventù italiana, inoltre i vantaggi materiali offerti agli infermieri essendo sufficienti per allettare molti, specialmente prima dell'esperienza fatta, il numero delle iscrizioni è grandissimo, e la prima cosa che si legge all'entrata della sala del Comitato si è il grande cartellone che dice: *non si ricevono iscrizioni per il personale* ».

Il problema si caratterizzava lì per lì in tono prettamente finanziario. « Pare che il Comitato offre sole 6 squadriglie di soccorritori o di infermieri coll'apposito personale medicale [*sic*] e, se ho bene indovinato la ragione di questo numero piuttosto scarso in apparenza, dessa è il fatto delle spese considerevoli alle quali fa d'uopo sobbarcarsi per una simile opera, poiché, oltre alla somma di lire italiane 2.000 incirca per l'installazione [*sic*] primaria, occorre far fronte ad una spesa giornaliera di lire italiane 100, ossia di 6 a 700 lire al giorno per le 6 squadriglie » (67).

S'andava pertanto delineando la controproposta dei due nostri pastori. « Non v'è dubbio — continuava la lettera dell'Appia — che una squadriglia mantenuta a spese proprie sarà ricevuta dal Comita-

---

soccorso ai soldati feriti e malati in tempo di guerra. Di essa si era fatta promotrice la Società medica di Milano, che (...) aveva nominato, sotto la presidenza del dott. Castiglioni, una commissione per l'elaborazione degli statuti ». L'Associazione, fondata il 15 giugno 1864, venne riconosciuta come Comitato Centrale italiano presieduto dallo stesso dott. Castiglioni (A. Fappani, *L'assistenza*, cit., p. 170).

(67) Il potere d'acquisto di *una* lire del 1866, per i prezzi al consumo corrisponde a 688, 2726 lire del 1973 (*Annuario statistico italiano. Edizione 1974*, Roma 1974, tav. 338, p. 385). Per avere il valore del 1975 occorre aggiungere, al minimo, il 35%. Perciò le 2.000 lire di cui parla per l'*installazione primaria* di una squadriglia corrispondono a circa 1.850.000 lire del 1975; e la *spesa quotidiana* per ogni squadriglia si aggirava sulle 100.000 lire 1975.

to con condizioni del tutto differenti. Ed infatti il Signor Turin ed io fummo ambedue quasi sorpresi allorquando vedemmo che il Signor Presidente Castiglioni non sembrava nemmeno fermarsi un momento all'idea di distribuire i nostri giovani in diversi corpi o ambulanze ». Un piano indiscutibilmente più efficace per una propaganda a vasto raggio. Il dott. Castiglioni disse che « non occorreva più offrire né uomini probi né infermieri per le squadriglie formate, ma, al contrario, organizzarsi in squadriglia separata di persone 9, con un uomo probo a capo e con 3 ufficiali sanitarii ». Il Comitato avrebbe accettato « con grandissimo piacere l'offerta di una squadriglia permanente » così composta. « Va da sé — precisava l'Appia — che, in questo caso come in ogni altro, la squadriglia nostra dovrà sovrastare (68) ai regolamenti militari ed accettare la gierarchia [*sic*] militare e combinare collo spirito dell'audacia e dell'attività spontanea pei momenti di pericolo, quello d'una obbedienza militare nel corso ordinario delle cose, attesoché sarà pareggiata a tutte le altre squadriglie composte di infermieri pagati; né dovrà in alcun modo riputarsi superiore quanto al grado sociale, ma dimostrare la superiorità morale col fatto, coll'ordine, colla subordinazione e colla carità » (69).

Giorgio Appia, resosi conto che la squadriglia avrebbe dovuto essere presentata pronta all'intervento, ventilò al dott. Castiglioni la possibilità che il dott. Louis Appia, suo fratello, « accettasse di organizzare come capo chirurgo una simile opera »; il presidente del Comitato milanese, che conosceva il medico svizzero, si mostrò « oltremodo soddisfatto ». « Se ho bene inteso il Signor Castiglione [*sic*] — continuava l'Appia — il numero dei medici non è sovverchio [*sic*] (...). Ma la quistione medicale [*sic*] non tocca il fondo stesso della materia, poiché in ogni caso il Comitato ci fornirebbe il personale sanitario, a meno che noi stessi l'avessimo già pronto ad offerire. Il pensiero che spesse volte ritornava nel discorso del Dottore era che si potrebbe ottimamente fornire, sotto l'auspizio del Comitato di Ginevra, una opera del tutto propria con un personale, sia medicale [*sic*] sia inferiore, del tutto omogeneo, il capo chirurgo inclusivamente, senza ch'egli facesse però di questo ultimo punto altra cosa se non che un voto o un desideratum ».

Il pastore valdese rianalizzò per iscritto, sinteticamente, l'ideale che lo sosteneva e lo spronava: « Il pensiero che i nostri giovani potrebbero così rendere buona testimonianza della fede evangelica, la certezza ch'essi, dividendo i pericoli della patria, dimostreranno il loro nazionale carattere con atti di valore superiori a quelli dei soldati, poiché salveranno la vita ai moribondi invece di far morire i vivi, il pensiero di seguire sul terreno del cristianesimo pratico la chiamata nazionale, che desta dal sonno e dall'inerzia la moltitudine ed ispira anche ai più retrivi se non uno slancio che li trascini al-

(68) Evidentemente intendeva *sottostare*. È un *lapsus* freudiano?
(69) *Archivio Chiesa Valdese*, fasc. G. Appia, lett. 22 giugno 1866.

l'azione, almeno una simpattia [*sic*] che li obbliga ad ammirare coloro che operano, la speranza sovratutto di potere aiutare negli ultimi dolori più d'una anima, per la quale saranno i veri cruciferi della carità, che porta, crede, spera ogni cosa; il desiderio insomma di non essere gli ultimi nel dimostrare dinanzi al mondo, o piuttosto al Nostro Maestro, l'efficacia della nostra fede, deve ispirare loro un santo zelo per la bella opera che li aspetta ».

« Né saprei in alcun modo dubitare — sosteneva Giorgio Appia — che una nostra circolare, destinata ad ottenere nelle Valli stesse il sostentamento dell'opera della nostra Squadriglia, che potrebbe portare il nome di squadriglia delle Valli con 'Lux lucet in tenebris', non riscontrasse dappertutto una vera simpatia. Si tratterebbe di fare per ognuno dei nostri infermieri o soccorritori volontari uno speciale 'carnet', (...) e di riempirne la spesa di lire italiane 2 al giorno con contribuzioni riscosse, in parte almeno, se possibile in tutto, nelle nostre parrocchie ». Con giusto orgoglio di membro di una Chiesa che sentiva italiana, chiamata fra gl'italiani e capace d'essere missionaria, l'Appia non celava un sogno nascosto: « Ma sarebbe bello, se invece di *mendicare* per l'opera nazionale, fossimo capaci anche una volta di *fare da noi*, senza paghe, senza collette, pagandoci noi stessi. Quanto più ferma, più allegra sarebbe la persuasione dei nostri giovani ch'essi lavorano nel proprio campo e ch'essi non sono pensionati dai forestieri, se sapessero che l'intera opera è sostenuta dalle Valli e non dall'Estero ». Descritto sommariamente lo schema di collette e la quota che supponeva possibile per i poveri (un soldo) e per i ricchi (da 100 a 200 soldi), passando al francese s'induriva col dire: « Nous aurions la bonne conscience, au moins cette fois, de n'accepter des dons que pour les distribuer aux autres. La bonne volonté est contagieuse comme et peut-être plus que la mauvaise, et l'occasion serait excellente de tenter au moins l'essai de faire une oeuvre payée par les Vallées ». E tutto ciò gli era divenuto così unico e così indispensabile da minacciare: « Si vous n'étiez pas d'avis que nous fissions tous nos efforts pour obtenir nos ressources des Vallées mêmes et de nos divers postes d'évangélisation, je préférerais ne pas prolonger mon absence, mais retourner à Florence immédiatement après avoir prêché à Milan et avoir fait ma visite à Brescia ». Se tutto si fosse felicemente concluso, il Comitato di Milano — col rimborso di una lira al giorno, circa 950 lire d'oggi — avrebbe fornito « la razione del soldato pei soccorritori o infermieri »; esso avrebbe poi tratto dai propri depositi « le parti dell'uniformi e degli arnesi » che i nostri non avessero trovato altrove. La squadriglia, qualificata *permanente*, sarebbe rimasta in attività per un minimo di due mesi (70).

Il 23 giugno *L'Eco della Verità* — che non cessava di stimolare gli ambienti cattolici provocando minacce di scomunica ai lettori da

(70) *Ivi.* Le sottolineature (corsivo) sono originali. — Sul dott. Louis Appia si veda la nostra nota 96.

parte di autorità ecclesiastiche (71) — pubblicava un articolo intitolato *La guerra e i cristiani evangelici*. Si domandava: « Quale è l'obbligo dei Cristiani evangelici in questa guerra? ». L'autore, anonimo ma sicuramente identificabile in Luigi Desanctis per un riferimento interno, rispondeva serenamente che non credeva che un evangelico avrebbe dovuto « ingolfarsi nella politica », ma che l'essere protestante non faceva cessare la propria condizione di cittadino; anzi, appunto perché tale, doveva essere un ottimo cittadino, « concorrendo volontariamente ai bisogni della patria » ed « evitando di creare imbarazzi al governo, anche se fosse obbligato, per amor di pace, a rinunciare temporaneamente a qualcuno dei suoi diritti » (72). Poiché la guerra si era resa inevitabile « per ricuperare i confini che Dio stesso a(veva) posti alla nostra patria », il pastore Desanctis esortava alla preghiera perché all'Italia fosse concessa la vittoria. « Ma sopra ogni cosa il Cristiano evangelico deve pregare acciò Roma sia tolta al più grande nemico di Dio e dell'Italia, acciò la potenza anticristiana del papa sia distrutta ». « Noi, fin dal 1848, non abbiamo cessato di dire che l'Italia non sarà mai né una, né libera, né indipendente, né felice, finoacché vi sarà a Roma un papa (73). Questa nostra opinione, siccome è fondata sopra un principio evangelico, deve essere la opinione di tutti gli Evangelici: e perciò dobbiamo continuamente pregare acciò il grande nemico di Cristo, il Papa (74), sia una volta per sempre rovesciato dal suo trono usurpato ». Il Desanctis, sempre ben informato e del resto collega del Revel e dell'Appia nella Scuola di Teologia, si dichiarava soddisfatto « che non solo nessuno degli Evangelici si e(ra) ricusato di servire la patria in questa guerra », ma che molti erano partiti volontari. « I nostri studenti di teologia con altri giovani Evangelici — proseguiva l'articolo — andranno a servire da infermieri nelle ambulanze. Perfino nelle scuole evangeliche i bimbi e le bimbe occupano la loro ora di ricreazione nel far filaccie pe' feriti ».

A Milano Giorgio Appia aveva ormai compreso l'urgenza di mettere insieme il gruppo. Lucidamente efficiente, lasciò via S. Vito 15, ove alloggiava, per raggiungere Torino. Voleva contattare personalmente il fondatore e direttore del Museo Industriale, l'ing. Gugliel-

(71) Cf. G. Rostagno, *Le mie memorie*, Torre Pellice 1946, p. 18.

(72) Il 20 giugno il re aveva rivolto un proclama alle Guardie Nazionali invitandole a mantenere l'ordine ovunque.

(73) Fuggiasco da Roma, l'ex-camilliano aveva iniziato a pubblicare a Malta, nel novembre 1848, *Il Cattolico cristiano* ove propugnava, fra l'altro, l'idea che il papato aveva corrotto la religione facendone uno strumento di schiavitù, e che i papi avevano « rovescia(to) la costituzione democratica della Chiesa ». Era quindi « necessaria all'Italia una riforma religiosa se v(oleva) recuperare la sua nazionalità, se v(oleva) divenire una nazione felice ». Si veda: V. Vinay, *Luigi Desanctis*, cit., pp. 126 ss.; in particolare le pp. 142-144. Il concetto era radicatissimo nella sua mente, come rilieviamo dal numero del 28 luglio 1868 de *L'Eco della Verità*: « (...) finché il popolo italiano sèguiti ad essere (...) papista, egli non sarà né libero, né prospero, né felice ».

(74) Eccezionalmente, qui, con l'iniziale maiuscola.

mo Jervis, al quale aveva pensato d'affidare l'incarico di *uomo probo:* responsabile della squadriglia sotto l'aspetto economico-organizzativo generale (75). Il trentaquattrenne cav. Jervis, con uno stile familiare *Victorian Age* gradevolmente riguardoso, accettò la « nomina » ma volle scrivere a sua madre per averne il consenso.

Sistemato per il momento il problema dell'*uomo probo*, l'Appia fu obbligato ancora a discutere, in linea di principio, lo stesso progetto dell'« ambulanza »: ad esempio con Joseph Malan, membro della Commissione d'Evangelizzazione, che gli sembrò meno contrario ora che l'invio degli infermieri era ben distinto da quello dei cappellani militari (76). « La question importante est toujours celle du Médecin — avvisava l'Appia —. Je n'ai pas renoncé à l'espérance que mon frère [Louis] se décide à venir en Italie pour organiser notre oeuvre. [Entre-temps] l'important me paraît toujours que nos jeunes gens [de Florence] se préparent vigoureusemente par des services corporels et par des leçons reçues d'un chirurgien ». E dava l'esempio dell'evangelico Teodoro Frizzoni di Bergamo, che « allait tous les jours passer quelques heures aux hôpitaux pour se préparer à partir comme chef de sa petite troupe d'infirmiers volontaires » (77).

(75) William Paget Jervis era nato a Bombay il 15 novembre 1832, dove il padre, Thomas Best Jervis, era topografo della *Compagnia delle Indie orientali* o, più precisamente, *Compagnia unita dei mercanti inglesi per il commercio con le Indie orientali.* William Jervis aveva studiato ingegneria in Inghilterra specializzandosi in mineralogia e geologia. Poi venne in Italia, a Napoli; qui entrò in contatto con Giorgio Appia che vi era pastore della Chiesa Valdese. Fondò in seguito a Torino il Regio Museo Industriale di cui pubblicò una voluminosa descrizione (W. P. Jervis, *Regio Museo Industriale Italiano. Illustrazione delle collezioni (...)*, Torino 1869, pp. XVI-368, in-8°). Fu membro della Chiesa Valdese di Torino che rappresentò nel Sinodo del maggio 1866 (cf. « L'Eco della Verità », 4 agosto 1866). Fece parte della Commissione d'Evangelizzazione nelle amministrazioni 1869-1870 e 1870-1871 (Atti 1869, art. 37; Atti 1870, art. 32). Nel 1870 sposò una valdese d'Angrogna, Susanna Laura Monastier, figlia del prof. Antonio del Collegio di Torre Pellice. Morì a Torino nel 1906; è sepolto a Torre Pellice. Si veda in: *British Museum. General Catalogue of Printed Books (...)*, vol. 116 (London 1962), coll. 72-73, una vasta silloge delle sue opere a stampa. Fu molto conosciuta e diffusa la sua *Guida delle acque minerali d'Italia. Cenni storici e geologici (...)*, Torino 1868, in cui esponeva anche le loro proprietà terapeutiche, che ebbe una seconda edizione nel 1876. Scrisse la biografia del padre: *Thomas Best Jervis, lt colonel (...) as christian soldier, geographer, and friend of India, 1796-1857, a centenary tribute, by his son, W. P. Jervis (...)*, London 1898. — Si corregga *Georges Appia*, cit., vol. II, p. 117, ove è detto che William Jervis era « devenu vaudois par son mariage ». — Il nipote Guglielmo, ingegnere alla Olivetti, impiccato dai tedeschi a Villar Pellice e medaglia d'oro della resistenza, ha dato il nome al rifugio alpino del Prà (Val Pellice).

(76) *Archivio Chiesa Valdese*, fasc. G. Appia, lettera da Torino del 25 giugno 1866.

(77) *Ivi.* Sulla famiglia Frizzoni, che ebbe una parte notevole nella vita e nella testimonianza protestante a Bergamo, si veda: L. Santini, *La comunità evangelica di Bergamo. Vicende storiche*, Torre Pellice 1960, passim (il vol. *non* ha l'indice dei nomi). Per Teodoro Frizzoni (1838-1931): *ivi*, pp. 123; 141-144; 153-154; 166 (al numero 3: cenni bibliografici). Sui Frizzoni nella terza guerra d'indipendenza Giorgio Appia ha questa umanissima testimonianza: « Trovando [a Milano] la signora Frizzoni che visitai a Firenze, e la sua figliuola, nella sala del comitato, mi feci mostrare i modelli dei grembiali che porteranno i nostri soccorritori (...); mentre dette

Quasi non bastasse tutto quell'accumularsi di posizioni irrisolte, l'Appia non si nascondeva la necessità d'avere uno o due uomini robusti, assunti a pagamento, che sul campo sbrigassero le faccende più pesanti. Se il Revel fosse stato d'accordo, gli suggeriva di rivolgersi direttamente ad uno dei pastori o semplicemente ad un conoscente delle Valli, che s'incaricasse di trovare le persone adatte da presentare a Milano insieme agli studenti volontari: ed insisteva che il Revel designasse un medico per lezioni teorico-pratiche d'infermieristica e che li guidasse ai magazzini del Comitato di Firenze spiegando le caratteristiche d'uso « des trousses, boîtes, instruments divers avec lesquels doivent se familiariser » (78). La speranza che a Milano avrebbero preferenziato i giovani valdesi, immettendoli *sic et simpliciter* in *équipes* pronte, faceva ora verificare l'abisso o quasi dell'impreparazione. Che si fossero alimentate speranze ingenue sulla lettera del Comitato centrale di Ginevra lo dimostrano le parole dell'Appia quando, alla fine dell'elenco delle « cose » risolte a metà (caso Jervis) o ancora... per aria, diceva a G. P. Revel: « Le fait que nous arrivons, pour ainsi dire, introduits par le Comité de Genève, paraît sourire à Mr Castiglioni et pourra contribuer à nous assurer un traitement et des égards conformes à nos voeux ».

Nei colloqui con Jean Pierre Meille — altro membro della Commissione d'Evangelizzazione e pastore a Torino — l'Appia aveva scoperto un sostenitore dell'idea di stimolare la generosità delle Valli « et les forces à donner » con una « circulaire un peu vigoureuse venue de Florence » (79). Era il lunedì 25 giugno. Martedì 26 la Commissione d'Evangelizzazione e la Tavola Valdese stilavano il documento: una circolare congiunta datata da Torino (80). O il Revel aveva consentito con una lettera che non conosciamo, ovvero, dato che dei cinque membri della Commissione quattro, eccettuato il Revel, s'erano trovati là, la decisione era formalmente della maggioranza; il Revel comunque, in quel mese di giugno, nella sua fitta corrispondenza privata aveva propagandato positivamente il progetto degli studenti per l'aiuto all'esercito combattente (81).

Nel clima rovente della sconfitta di Custoza (24 giugno) l'appello a tutti i membri delle comunità esordiva ricordando le « gravi condi-

Signore si occupavano attivamente di questo lavoro, si vedeva che le loro preoccupazioni le conducevano quasi fatalmente al campo ed al confine italiano e non ebbi alcuna difficoltà ad intenderle quando seppi che il figliuolo minore, Giovanni, è ufficiale nel Genio, il maggiore, Teodoro, presidente del Comitato di soccorso di Bergamo, è pronto a partire per formare una squadriglia speciale, ed il secondo, studente di filologia, volontario nel corpo di Garibaldi; cosiché questa madre non dà meno dei tre figli suoi alla causa italiana, benché appartenga piuttosto alla Svizzera » (*Archivio Chiesa Valdese*, fasc. G. Appia, lett. 22 giugno 1866).

(78) *Archivio Chiesa Valdese*, fasc. G. Appia, lett. 25 giugno 1866.

(79) *Ivi.* — Su J. P. Meille (1817-1887), schizzo biografico in: T. J. Pons, *Actes des Synodes*, cit., p. 311; e i cit. volumi dello Spini, del Vinay, ecc.

(80) Quasi sicuramente è l'unica circolare *congiunta* dal 1861 al 1870 compresi.

(81) *Archivio Chiesa Valdese*, copialettere J. P. Revel, vol. VII, giugno 1866, passim.

zioni in cui vers(ava) » l'Italia con la guerra che « dimostra(va) coi fatti la potenza tremenda del male ». Toccava quindi « alla carità ispirata dal Vangelo di sviluppare, ad onore di Colui che ne fu l'autore ed il modello, una nuova energia ed una doppia attività ». « Gli studenti del Collegio Valdese di Firenze (...) risponde(vano) alla chiamata della patria offerendosi per costituire una squadriglia di soccorritori volontari ». Segnalate la proposta e le condizioni finanziarie del Comitato di Milano (che si dichiaravano accolte dalla Commissione e dalla Tavola) e l'accettazione dell'incarico da parte di « uno dei (...) fratelli di Torino, ingegnere capace, il cavaliere Jervis », la circolare proseguiva così: « Tocca a voi, fratelli evangelici d'Italia, di sostenere i loro sforzi; a voi specialmente, fratelli delle Valli Valdesi (...) di dimostrare la vostra fede con opere di carità, che siano realmente vostre ed il più possibile da voi stessi sostenute e pagate. È d'uopo un concorso generale di tutti gli sforzi: bisogna che il povero ed il ricco contribuiscano, secondo la misura delle loro facoltà, ad un'opera la quale può avere risultati talmente benedetti » (82).

Non v'era tempo da perdere neppure riguardo ai cappellani militari. Intercorsi i debiti accordi tra il Moderatore Pierre Lantaret e G. P. Revel (83), questi s'indirizzò al nuovo presidente del Consiglio Bettino Ricasoli (84). In una lettera del 29 giugno gli chiedeva di trasmettere e di raccomandare al Ministero della Guerra la petizione della Chiesa Valdese: « Il s'agirait pour nous de pouvoir envoyer un, deux ou trois nos ministres, selon le cas, visiter nos soldats blessés sur le champ de bataille ou malades dans les hôpitaux (...). Je puis personellement répondre — assicurava il Revel — des individus et de l'usage qui serait fait par nos ministres de ces autorisations ». Tuttavia stimò prudente e gentile confermargli che, in caso di rifiuto o di una concessione « au prix de bien graves inconvénients », non avrebbe insistito, giacché gli era noto l'apprezzamento del Ricasoli per le motivazioni sottese al passo che i valdesi compivano (85).

---

(82) « L'Eco della Verità », 7 luglio 1866. A causa del numero limitato dei membri della squadriglia (solo quattro), del breve tempo (meno d'una settimana) che essi dedicarono ai feriti sul campo, e della parsimonia onesta e prudente dell'Appia, non solo le spese furono coperte interamente — in quale misura dall'Italia o dall'estero non sappiamo — ma rimase un attivo di 125 lire che furono versate alla cassa della Commissione d'Evangelizzazione (*Chiesa Evangelica Valdese. Relazione* [...] *1867*, cit., p. 45).

(83) Cf. *Archivio Chiesa Valdese*, fasc. G. Appia, lett. 25 giugno 1866. — Su P. Lantaret (1814-1893), noterella biografica in: T. J. Pons, *Actes des Synodes*, cit., p. 307.

(84) Bettino Ricasoli (1809-1880) era subentrato il 20 giugno ad Alfonso La Marmora, nominato Capo di Stato Maggiore. Oltre il discusso lavoro di E. Viviani Della Robbia, *Bettino Ricasoli* (Torino 1969), utile M. Tedeschi, *La politica ecclesiastica di Bettino Ricasoli (1859-1866)*, Milano 1971. Con interessante inquadratura generale: A. Acquarone, *Alla ricerca dell'Italia liberale*, Napoli 1972.

(85) *Archivio Chiesa Valdese*, copialettere J. P. Revel, lett. del 29 giugno 1866. Sui rapporti del Ricasoli con protestantesimo italiano; G. Spini, *Risorgimento*, cit.; V.

La petizione s'inseriva nei meandri della burocrazia per un ottimo ingresso e pure nel momento adatto. « Dirti l'impressione che si è avuta [a Firenze] sarebbe impossibile — scriveva Silvio Spaventa al fratello Bertrando, il 26 giugno, a quarantotto ore da Custoza —. Il dolore e il senso pungente dell'essere sconfitti di nuovo dagli austriaci si leggono in ogni volto. Non vi è né costernazione, né avvilimento » (86). Venerdì 29, quando l'istanza del Revel partiva o stava per partire per l'ufficio del presidente del Consiglio, Sidney Sonnino riscontrava che nella capitale si era ristabilita una calma perfetta (87). Il Ministero della Guerra sembrava ben intenzionato a sollevare il morale dell'esercito, perché quel venerdì diffondeva una circolare ai comandanti generali di ripartimento e di divisione sul modo di collaborare coi comitati di soccorso (88).

Il Pettinengo accusò la ricevuta della lettera, alla quale era allegato il foglio documentativo della decisione del Sinodo (89). Alla domanda « d'inviare uno o più Ministri (...) ad assistere, sul campo di battaglia o negli ospedali, i militari [valdesi] (...) che cadranno malati o feriti », gli concedeva soltanto — sottolineando l'impegno del Revel ad assumersi *personalmente* la responsabilità — che « un Ministro del suo culto po(tesse) permanentemente rimanere nello spedale militare divisionario di Bologna e che nel medesimo [fossero] (...) possibilmente fatti ricoverare i malati e feriti valdesi » (90). *L'Eco della Verità* dell'11 luglio, sul quale fu pubblicato l'annunzio, aggiungeva che un secondo pastore era stato ammesso all'ospedale di Milano. Secondo il Revel l'esclusione dal campo di battaglia dipese dagli ordini rigorosi del gen. La Marmora, che non vi voleva estranei ai compiti direttamente militari (91).

Fra le voci ch'esprimevano il pensiero valdese, anche Jean Pierre Meille, chiedendo aiuti per le necessità delle famiglie dei richiamati valdesi e per la preparazione di materiale sanitario, diceva che la « carità inverso coloro che soffrono » doveva essere una risposta fatta « in modo degno (...) di quel Vangelo che [i Valdesi] a(vevano) l'onore di professare »: una carità « senza distinzione veruna di cul-

Vinay, *Luigi Desanctis*. cit.; D. Maselli. *Tra risveglio e millennio*, cit. (quest'ultimo con alcune puntualizzazioni originali).

(86) S. Spaventa, *Lettere politiche (1861-1893)*. Edite da G. Castellano. Bari 1926, p. 98. — Di Silvio Spaventa (1822-1893) — amico di Teodorico Pietrocola Rossetti, uno dei *leaders* delle Chiese Cristiane dei Fratelli — lo Iurato ha recentemente ricordato la partecipazione, nel 1876, alle onoranze ad Alberigo Gentili (1551-1611), il giurista marchigiano passato alla Riforma e costretto a fuggire in Inghilterra (G. Iurato, *Pietro Tagliatela*, cit., p. 83).

(87) S. Sonnino, *Diario*, cit., p. 56.

(88) A. Comandini - A. Monti, *L'Italia*, cit., p. 847b.

(89) « L'Eco della Verità », 11 luglio 1866; cf. *Archivio Chiesa Valdese*, fasc. G. Appia, lett. 25 giugno 1866.

(90) Correggere *Georges Appia*, cit. (vol. II, p. 116), ove è detto che il pastore valdese aveva la lettera del Ministro della Guerra fin dal suo arrivo a Milano.

(91) « A Voice from Italy », n. cit., p. 8. Tali ordini erano, in linea generale, ragionevoli: sono note le difficoltà create nel 1866 ai garibaldini dai civili (persino mogli e parenti vari) presenti nelle retroguardie e altrove.

to » dei beneficati (92). Una forma di pensare e di vivere consona pure alla mentalità dell'Appia che nel 1860, pastore a Pinerolo, non esitava ad andare nel forte di Fenestrelle per confortare ed aiutare i soldati papalini ivi rinchiusi, precedentemente osservati al passaggio per Pinerolo « dans l'état le plus pitoyable, sans sou ni maille, déguenillées, affamés et fatigués » (93).

L'Appia, a Torino quasi sicuramente ospite del Meille (94), faceva molto affidamento sugli studenti di Firenze: « [Si] plusieurs d'entre eux ont offert leur vacances pour soigner les blessés, (...) là est la place d'un professeur, qui ne peut se séparer des travaux et des peines de ses étudiants. (...) Ce temps de pratique matérielle et religieuse voudra bien des cours de théologie » (95).

Per chiudere in un senso o nell'altro il problema del medico, Giorgio Appia lasciava l'ex-capitale dirigendosi a Ginevra: voleva mettere alle strette, seppur cordialmente, il fratello Louis, col quale probabilmente aveva avuto uno specifico scambio epistolare (96).

---

(92) « L'Eco della Verità », 7 luglio 1866 (esortazione a nome del concistoro della Chiesa di Torino, in data 23 giugno 1866).

(93) A. Armand Hugon, *La Chiesa di Pinerolo e i suoi Pastori. Nel primo centenario del Tempio (1860-1960)*, Torino 1961, p. 45 (l'A. — cf. *ivi*, nota 2, p. 43 — per l'Appia utilizza e interpreta i dati di *Georges Appia*, cit.).

(94) Cf. *Archivio Chiesa Valdese*, fasc. G. Appia, lett. 25 giugno 1866.

(95) Lettera del 25 giugno 1866 in: *Georges Appia*, cit., vol. II, p. 116.

(96) Lo si deduce da ciò che si legge *ivi*, p. 117. - Sul dott. Louis Appia (1818-1892) ricordiamo: A. Fappani, *Louis Appia uno dei fondatori della Croce Rossa fra i feriti garibaldini del 1866*, in: *Notizie e testimonianze*, cit., pp. 207-158 (con bibliografia aggiornata); segnatamente: R. Boppe, *L'Homme et la guerre. Le docteur Louis Appia et les débuts de la Croix-Rouge*, Genève-Paris 1959. Louis Appia, laureatosi in medicina ad Heidelberg nel 1843, aveva partecipato nel 1859 alla seconda guerra di indipendenza. L'esperienza della trascuratezza con la quale erano trattati i feriti lo spinse, assieme ad Henry Dunant anch'egli sul campo di S. Martino e Solferino, a dedicarsi alla causa dei feriti di guerra. J. H. Dunant scriverà *Un souvenir de Solferino* (conosciamo le edizioni di Ginevra del 1862 e 1928), L. Appia le *Lettres à un collègue sur les blessés de Palestro, Magenta, Marignano e Solferino* e *Le chirurgien à l'ambulance ou quelques études pratiques sur les plaies par armes à feu* (Genève 1859). Gli sforzi primari di L. Appia e H. Dunant condussero alla Conferenza di Ginevra del 29 ottobre 1863 il cui « Concordato » segnò l'inizio della Croce Rossa. La guerra fra Russia e Danimarca per lo Schleswig-Holstein, nel 1864, lo vide in azione per curare i feriti e propagandare le conclusioni della prima Conferenza di Ginevra (cf. L. Appia, *Les blessés dans le Schleswig.* [...], Genève 1864). La seconda Conferenza di Ginevra (8-22 agosto 1864), convocata a livello diplomatico e sempre con l'apporto fondamentale dell'Appia e del Dunant, stipulò la celeberrima *Convention pour l'amélioration du sort des militaires blessés dans les armées en campagne*, sottoscritta da dodici paesi, fra i quali la Svizzera, il Belgio, l'Italia, la Francia. La terza guerra dell'indipendenza italiana darà a Louis Appia l'occasione di scrivere *Les blessés de la Bataille de Bezzecca dans la Vallée de Tiarno (Tyrol) 21 juillet 1866* (....), (Genève 1866), stampato lo stesso anno a Parigi col titolo: *Souvenir de la Campagne de Garibaldi dans le Tyrol en 1866.* L'edizione ginevrina si trova, tradotta integralmente da A. T. Vaglia, in: A. Fappani, *Louis Appia*, cit., pp. 218-258. D'ora innanzi, quando scriveremo « *Les blessés*, cit. », ci riferiremo *a questo lavoro* (e non al precedente edito a Ginevra nel 1864) e *alle pagine di questa edizione italiana. Les blessés* è composto di una breve prefazione e cinque lunghe lettere inviate dal Tirolo nei giorni dell'azione; apparentemente sono come uscirono dalla sua penna, ma qua e là si nota qualche evidente rifacimento. Parte di esse venne utilizzata in: *Georges Appia*,

Il dott. Louis Appia non era uomo da spaventarsi al pensiero della guerra ed ancor meno goloso di tranquillità strapaesane. Però soffriva di una malattia agli occhi. « Il me semblait — raccontò in seguito ad una nipotina — qu'au milieu de la chaleur [pour moi] torride de l'Italie, l'état de mes yeux ne pourrait qu'empirer » (97). Quindi rifiutò. Ma, da un lato, Louis Appia aveva uno spirito agli antipodi, tanto per intendersi, dell'asprezza iraconda del pastore calvinista ungherese Lajos Tolnai, che in quegli anni cominciava a dimostrare uno spietato disprezzo per la sua gente nella quale vedeva soltanto mostri di rozzezza e d'inettitudine indegni di compassione (98). Dall'altro, la Svizzera evangelica, attraverso la Chiesa nazionale di Ginevra, esprimeva la propria partecipazione morale alla guerra in corso con una preghiera aggiunta alla liturgia domenicale in cui si supplicava il Signore, Principe della pace, d'allontanare dalle nazioni le lotte fratricide e di « consola(re) e fortifica(re) le famiglie [dei combattenti], immerse nell'inquietudine e (...) forse (...) alla vigilia di prove più temibli ancora » (99).

A Giorgio Appia che insisteva Louis diceva di no. Tuttavia, quando il fratello se ne partì solo per l'Italia ai primi di luglio, l'impulso a seguirlo fu più forte del ragionamento. « Cette fois, — raccontò anni dopo — je n'y tins plus: 'Mes yeux iront comme ils pourront, je lui courrai après', me dis-je. Je le suivis à dix ou douze heures de distance. Cette vie d'aventures me remit. C'était comme si le bon Dieu mavait dit: 'Tu veux faire le bien, tu y trouveras la guérison' » (100).

Il presidente della Commissione d'Evangelizzazione il venerdì 29 giugno, chiedendo tramite il Ricasoli l'autorizzazione per la presenza dei pastori valdesi negli ospedali militari, lo aveva informato che il gruppetto degli studenti sarebbe partito la settimana entrante (lunedì 2 - domenica 8 luglio), dopo gli esami (101). Quelli su cui si punterà l'attenzione di Giorgio Appia — specificando che, in quanto docente, aveva avuto con essi « relations personnelles directes et officielles » (102) — terminate le scuole preferirono passare alle Valli, dalle quali non sarebbe stato difficile spostarsi a Milano. Qui il pa-

---

cit., vol. II, pp. 117-125. Nel 1867 Louis Appia pubblicò, assieme al Moynier, un manuale di tecnica infermieristica militare (L. Appia - G. Moynier, *La guerre et la charité. Traité théorique et pratique de philantropie appliquée aux armées en campagne*, Genève 1867). Per l'attività successiva di questo generoso protestante rimandiamo alla cronistoria schematica di A. Fappani, *Louis Appia*, cit., pp. 215-216. Solo cenni in: G. Spini, *Risorgimento*, cit., p. 363; L. Santini, *La comunità evangelica*, cit. pp. 142; 166 (al n. 2).

(97) In: *Georges Appia*, cit., vol. II, p. 117.

(98) Su Lajos Tolnai (1837-1902): E. Varady, *s. v.*, in: « Dizionario Letterario Bompiani. Autori », vol. III (Milano 1957), p. 693.

(99) « L'Eco della Verità », 7 luglio 1866.

(100) In: *Georges Appia*, cit., vol. II, p. 117.

(101) *Archivio Chiesa Valdese*, copialettere J. P. Revel, lett. 29 giugno 1866.

(102) *Archivio Chiesa Valdese*, fasc. G. Appia, lett. del 18 luglio 1866 ai membri della Commissione d'Evangelizzazione.

store Turino li aspettava per lunedì 9 luglio (103): egli ribadì al Revel di tener vivi i meglio disposti e di prospettaris almeno la convenienza ad incrementare il drappello con qualche membro delle comunità. L'evangelista di Milano non avrebbe voluto piegarsi al possibile scacco: « si notre squadriglia ne pourrait pas se former, je crois que mon devoir serait d'accepter l'offre que m'a fait hier, [6 Juillet], Mr. Clark, (...) de former une squadriglia composée de membres des Eglises Evangéliques de Milan » (104). Il piano del Clark, armonico allo stile dell'*American and Foreign Christian Union* che rappresentava, non ebbe un seguito.

Né da Torino né dalla Svizzera Giorgio aveva scritto al Turino, come gli aveva promesso, per dare qualche indicazione che accelerasse la preparazione del materiale occorrente, cosicché questi non aveva potuto far nulla. Sotto l'impressione della vittoria di Sadowa del 3 luglio, le cui notizie erano ancora frammentarie in Italia ma che verosimilmente agì da catalizzatore nel rientro di Giorgio e nella venuta di Louis, l'evangelista di Milano diceva al capo della Commissione d'Evangelizzazione: « (...) L'on va jusqu'à dire que les Prussiens, après cette victoire, ont le chemin ouvert jusqu'à Vienne et que l'empereur semblerait disposé à accepter les bons offices d'une autre puissance pour avoir la paix. Je doute fortement que nous en soyons à ce point. Mais c'est déjà fort beaucoup si l'on peut le penser avec quelques fondements. Que Dieu nous soit en aide et bénisse notre patrie et l'oeuvre de l'Evangélisation » (105).

Queste parole sono una testimonianza del senso d'incertezza che si provava innanzi agli avvenimenti politico-militari. A Milano la no-

(103) *Ivi*, fasc. J. D. Turin, lett. 5 luglio 1866 a J. P. Revel. Nella trascrizione delle lettere del Turino abbiamo aggiunto i molti accenti francesi mancanti.

(104) *Ivi*, lett. 7 luglio 1866. - Lo statunitense William Clark, Console del suo paese a Milano (cf. lett. di John R. Mc Dougall, 14 dicembre 1866, in « A Voice from Italy », n. 27 [Gennaio 1867]) era l'agente della *American and Foreign Christian Union*, « un'associazione interdenominazionale (...) avente come scopo quello di aiutare gli evangelici nei paesi dove essi erano in minoranza e quindi interessata pure alle sorti del movimento evangelico in Italia » (G. Spini, *L'Evangelo*, cit., p. 16). L'*A.F.C.U.* era nata a New York, nella primavera del 1849, dalla fusione di tre società protestanti già impegnate in Europa oltre che in America (R. Sylvain, *Clerc, Garibaldien, Prédicant de Deux Mondes: Alessandro Gavazzi* [*1809-1889*], Québec 1962, 2 tomi a numerazione continua, p. 267). Aveva avuto contatti coi valdesi e li aveva aiutati economicamente (*ivi*, pp. 277 e 445), ma le sue simpatie, nel 1866, erano per le « chiese libere ». Il Clark « aveva posto a Milano il suo quartier generale. (...) Oltre a dar vigoroso impulso in più modi alla espansione del movimento evangelico nell'Italia settentrionale » assecondò gli sforzi del protestantesimo italiano « per arrivare ad un minimo di unità sul piano dottrinale ed organizzativo » (G. Spini, *L'Evangelo*, cit., pp. 29-30). Ma la posizione ecclesiologico-organizzativa dei valdesi era ormai molto divergente dalla tendenza dell'*A.F.C.U.* e dei suoi amici (*ivi*, pp. 30 ss.). L'*A.F.C.U.* cessò nel 1873 l'attività in Italia per concentrare i propri sforzi nel Messico (*ivi*, p. 90). - Non si confonda William Clark con Edward Clarke (con la « e » finale; si corregga lo Spini, *ivi*, pp. 125 e 257), pastore battista, fondatore nel 1866 della *Missione de La Spezia per l'Italia ed il Levante* (cf. D. Maselli, *Tra risveglio e millennio*, cit., pp. 254 [con bibl.] e 310).

(105) *Archivio Chiesa Valdese*, fasc. J. D. Turin, lett. 5 luglio 1866 a J. P. Revel

tizia che Napoleone III aveva telegrafato a Vittorio Emanuele proponendo un armistizio e la propria mediazione — visto che Francesco Giuseppe aveva accettato di cedere all'imperatore francese il Veneto — si diffuse esattamente in quel giorno (106). La prudenza del Turino era stata ammirevole. Sotto un altro aspetto la stessa incertezza ebbe un impatto tanto forte nella costituzionalmente indecisa Intendenza Militare da tenere bloccata l'ambulanza dei volontari del Comitato di Milano — « composée tout entière de braves et vigoureux hommes qui paraissent animés d'excellentes dispositions » — almeno fino al 15 luglio (107). Si venne poi a sapere, dopo un paio di giorni, che le squadre milanesi erano due, entrambe pronte con i medici e il resto da una quindicina di giorni: « elles sont entretenues et ne font rien si ce n'est quelques exercices préparatoires » (108). « J'ignore — scriveva Giorgio Appia al Revel il 18 luglio — quel a été l'emploi de la 'squadriglia' de 25 personnes envoyée par le Comité de Florence » (109); essa operò dal 1° luglio al 15 settembre a Bologna, Modena, Ferrara, Rovigo (dunque ben addentro alle linee) e negli ospedali di Udine e di Padova, unita a un certo momento alla squadriglia di Cremona (110). Gl'infermieri volevano andare « en campagne » e l'esercito li spediva negli ospedali...! « Quant à la belle troupe de vingt personnes envoyée avec un fourgon et un char sous les auspices du Comité de Bergame — leggiamo ancora nella comunicazione dell'Appia — et sous la direction de Monsieur Théodore Frizzoni », quello che aveva portato ad esempio per la pratica ospedaliera preparatoria, « après avoir reçu les autorisations nécessaires de l'Intendance militaire, elle s'est rendue à Ferrare à la suite du premier corps d'armée et malheureusement, malgré la bonne volonté de ceux qui la composent, elle a été réduite jusqu'ici, aussi bien que les deux escouades envoyées par le Comité de Milan, a rester presque entièrement inactive ». Informazioni degne di fede davano lo stesso quadro desolante per Brescia ove, ancor peggio, un non meglio definito « Comité de service. — asseriva l'Appia — malgré les francs 50.000 collectés dans le but de former des ambulances ou des escouades de soccorritori... n'a pu effectuer encore son desir » (111). Le citazioni mettono in luce quanto traspare soltanto fiocamente dalla storiografia canonica. Che valore oggettivo poteva avere in tale contesto la belante circo-

(106) A. Comandini - A. Monti, *L'Italia*, cit., p. 851b.

(107) *Archivio Chiesa Valdese*, fasc. G. Appia, lett. 15 luglio 1866 a J. P. Revel

(108) *Ivi*, fasc. J. D. Turin, lett. 17 luglio 1866 a J. P. Revel. - Circa gl'infermieri di Milano destinati ai garibaldini: sembra che le difficoltà nascessero dalla pretesa del Comitato di Milano d'imporre la loro dipendenza esclusivamente dai medici dell'ambulanza e non dai direttori d'ospedale del servizio sanitario dei volontari (cf. A. Fappani, *L'assistenza*, cit., p. 168).

(109) *Archivio Chiesa Valdese*, fasc. G. Appia, lett. 18 luglio 1866 alla Commissione d'Evangelizzazione.

A. Fappani, *L'assistenza*, cit., p. 168).

(111) *Archivio Chiesa Valdese*, fasc. G. Appia, lett. 18 luglio 1866. Si corregga L. Santini, *La comunità evangelica*, cit., p. 142, in cui dice che Teodoro Frizzoni si aggregò ai nostri valdesi. Cf. la nostra nota 77.

lare del Ministero della Guerra, del 5 luglio, relativa ai comitati femminili per l'assistenza ai feriti? (112).

Lasciamo nuovamente il discorso all'Appia e al Turino, in quattro lettere abbastanza complementari. Tre inedite: dell'Appia (13 luglio) e del Turino (17 luglio) al Revel, una dell'Appia (18 luglio) alla Commissione d'Evangelizzazione in quanto tale. La quarta, dell'Appia, datata « fine di luglio » da Pallanza (Novara) al pastore Desanctis, fu pubblicata su *L'Eco della Verità* del 4 agosto 1866.

« Ces faits [des ambulances] tendent évidemment à paralyser non seulement notre activité, mais celle des comités régulièrement constitués et nous ont, dès le commencement de notre séjour à Milan, induits à chercher quelque autre voie d'emploi, sans perdre néanmoins de vue la constitution et l'organisation de la 'squadriglia delle Valli' (...) [à] employer d'une manière utile pour les victimes de la guerre, pour les progrès de l'Evangile et pour l'honneur de l'Eglise Vaudoise (113). En particulier nous nous sommes demandés si les lenteurs de la burocratie ne nous détermineraient pas à changer tout-à-coup de plan et à offrir nos services directement à une autorité militaire supérieure, au nom du Comité de Genève; néanmoins nous avons continué dans la voie officielle malgré l'arrivée inopinée d'une Dame, venant du quartier général de Garibaldi et nous informant des grandes nécessités et de l'administration toute insuffisante du corps des volontaires. Les Garibaldiens seraient non seulement fort mal approvisionnés, fort mal nourris, obligés de coucher sans aucun abri, sur la dure, mais ils manqueraient encore de moyens de transport; même les blessés seraient souvent entassés sur des chars mal abrités; ...cette Dame elle-même part demain, [lundi 16 Juillet], pour le quartier-général de Garibaldi. Mais, quoique les besoins puissent être très-pressants, nos jeunes gens seraient bien moins soutenus et moins dirigés en se rendant au milieu des volontaires qu'en dépendant du Comité de Milan et, par lui, du gouvernement militaire » (114).

S'andava delineando il settore d'intervento che, alla fine, sarà disponibile all'entusiasmo dei due Appia. Giorgio peraltro non era tanto travolto da non riflettere che non si passa dai banchi e dai libri al terreno di guerra con la facilità del bere un bicchiere d'acqua. Tant'è che, nell'agitazione febbrile dei preparativi, fermamente minuziosi ma pure elastici, aveva buttato giù una lettera al Moderatore Lantaret per sapere « s'il a(vait) sous la main deux garçons vigoureux qui puissent, mieux que les autres [étudiants] et conjointement avec eux, faire la partie la plus lourde du travail » (115). Lo sottolineava anche il Turino (116).

(112) A Comandini - A. Monti, *L'Italia*, cit., p. 851a.
(113) *Archivio Chiesa Valdese*, fasc. G. Appia, lett. 18 luglio 1865.
(114) *Ivi*, lett. 13 luglio 1866.
(115) *Ivi*.
(116) Cf. *ivi*, fasc. J. D. Turin, lett. 17 luglio 1866.

« La première question à résoudre était celle de la relation de notre 'squadriglia' avec le Comité de Milan. Une conférence tenue avec le Dr. Castiglioni a abordé à [un] projet (...): le comité de Milan se chargeait de l'équipement et du salaire du médecin en chef, nous nous chargions de l'entretien complet des infirmiers et soccorritori » (117). L'accordo fu firmato il 12 luglio dal dott. Castiglioni e dal dott. Louis Appia (118).

Facevano il passo col piede anchilosato. Louis Appia era approdato in Italia indubbiamente infermo agli occhi (e ben reclamizzato da *L'Eco della Verità* che ricordava il Dunant e il *Souvenir de Solferino* [119]); le « *Norme* » da lui sottoscritte lo designavano « persona di confidenza », ma « senza legame di permanenza colla squadra » (art. 2); il gruppo avrebbe avuto una ferma di due mesi alla quale solo lui *non* era vincolato (art. 7); la nomina del medico-capo, da lui palesemente declinata, era rimandata ad una futura designazione del Comitato di Milano in accordo con Giorgio Appia (art. 1) (120).

« Le grand point, — leggiamo nella lettera del giorno dopo dell'Appia — celui du médecin en chef, doit être résolu par une course de mon frère d'ici à Gênes, le Dr. Castiglioni nous ayant indiqué comme homme capable le Dr. Giuseppe Garibaldi, recommandé par le Comité de Gênes » (121). Il dott. Louis andava « pour s'entendre avec lui et surtout pour apprendre à le connaitre » (122). È una bugia maiuscola quanto Giorgio disse al Desanctis, e per di più pubblicato: che suo fratello era allora medico-capo ed « erasi recato a Genova per fare la conoscenza di un distinto professore di chirurgia (...) indicato come disposto e capace a surrogarlo allorquando avesse risoluto lasciar(e) operare senza lui »! (123).

« En effet après avoir attendu pendant quelques jours l'issue des

---

(117) *Ivi*, fasc. G. Appia, lett. 18 luglio 1866.

(118) Cf. *ivi*, lett. 13 luglio 1866. - Le « *Norme* » prevedevano: « 1°. L'ufficiale sanitario Capo-Squadra sarà nominato dal Comitato d'accordo col Sig.r Prof. Dott. [Giorgio] Appia. — 2°. Il Dott. [Luigi] Appia apparterrà alla squadra come designato a persona di confidenza, che si terrà in rapporto specialmente col capo-squadra e senza legame di permanenza colla squadra stessa. — 3°. Tutto l'altro personale superiore ed inferiore viene destinato dal Prof. [Giorgio] Appia. — 4°. Pensa il comitato alla spesa intiera del Capo-Squadra e all'equipaggiamento e vestiario di tutto l'altro personale. — 5°. Le spese di mantenimento per tutto il personale della squadra, tranne che per il capo-squadra, sono assunte dal Sig.r Prof. [Giorgio] Appia assieme alle spese necessarie per il medesimo personale designato. — 6°. Il personale superiore ed inferiore approfitterà della razione di vito [*sic*] e delle altre facilitazioni stabilite dal Ministero; il Comitato penserà al rimborso dell'importo loro per riguardo al capo-squadra, ed il Prof. [Giorgio] Appia penserà al rimborso per l'importo loro in riguardo a tutto l'altro personale. — 7°. La ferma per tutto il personale è di due mesi, ritenendo che il servizio incomincia quando la squadra parte per il campo. Il solo Dott. [Luigi] Appia, come persona di fiducia, non è vincolato alla ferma » (copia scritta dallo Jervis e allegata alla lettera del 13 luglio).

(119) « L'Eco della Verità », 7 luglio 1866.

(120) Cf. nota 118.

(121) *Archivio Chiesa Valdese*, fasc. G. Appia, lett. 13 luglio 1866.

(122) *Ivi*, lett. 18 luglio 1866.

(123) « L'Eco della Verità », 4 agosto 1866.

négociations diplomatiques qui paraissaient annoncer un prochain armistice, mon frère, sur le conseil de Mr Turin et de moi, s'est rendu à Gènes, où le Syndic de la ville, Baron Podestà, l'a fort bien accueilli, lui a facilité toutes ses démarches (...). Mon frère, ayant pu se rendre pleinement compte et de la capacité du Dr. Garibaldi et de ses intentions excellentes, a pu considérer sa course à Gênes comme achevée et comme réussie, et n'a plus guère eu à faire autre chose qu'à se procurer quelques bonnes recommandations pour le cas où il se rendît auprès du Général Garibaldi » (124). Le commendatizie si rivelarono preziose negli avvenimenti dei giorni successivi. Il Turino, il 17 luglio, era in grado di anticipare al Revel che il medico-capo era trovato (125).

« La storia dirà un giorno — avrebbe scritto di lì a venti giorni circa Giorgio Appia su *L'Eco della Verità* — con quale slancio i Comitati di soccorso pei feriti si sono adoperati nell'intera Italia, e con quanta energia, perseveranza e fiducia uomini e donne abbiano saputo elevare le risorse della filantropia non solo al livello, ma sopra il livello dei bisogni che creavano ogni giorno le vicende della guerra; ma l'esperienza mi par aver anche dimostrato che la carità, e specialmente la carità cristiana, mentre tributa rispetto ed onore a tutte le autorità costituite, non debba mai lasciarsi da essa imporre le forme particolari della propria attività ». Il Ministero della Guerra aveva imposto ai Comitati un'organizzazione speciale. In particolare i Comitati avevano « accettato di far passare i soccorsi in materiale da essi preparati per le mani dell'intendenza militare ». Oltre la paralisi delle squadriglie, già osservata, se ne ebbe il risultato di una stasi totale « quanto all'impiego utile del materiale preparato » (126).

« Nos étudiants des Vallées (...) attendent le signal du départ, — aveva detto l'Appia il 13 luglio — qui ne peut être donné qu'après que le médecin-chef aura été désigné définitivement » (127). Però, trovato il medico gradito, restava loro sotto gli occhi « la bellissima squadriglia preparata dal comitato di Milano », che continuava ad attendere « l'ordine superiore di partire, impiegando la sua indefessa buona volontà, intelligenza, forza e tempo in un lavoro preparatorio o in una aspettativa talmente stancante che avrebbe accorato e scoraggiato centinaia di uomini di minor perseveranza ». Quindi al gruppo valdese « non (...) parve opportuno esporre i (...) giovani [studenti] ad una simile esperienza ». Li avrebbero chiamati dalle Valli « quando il segnale della partenza fosse stato dato all'altra squadriglia, che già era pronta da tanto tempo » (128).

Poiché un qualche periodo di sosta nel capoluogo lombardo sarebbe stato inevitabile, « per ricevere i (...) giovani amici [studenti]

---

(124) *Archivio Chiesa Valdese*, fasc. G. Appia, lett. 18 luglio 1866.
(125) *Ivi*, fasc. J. D. Turin, lett. 17 luglio 1866.
(126) « L'Eco della Verità », 4 agosto 1866.
(127) *Archivio Chiesa Valdese*, fasc. G. Appia, lett. 13 luglio 1866.
(128) « L'Eco della Verità », 4 agosto 1866.

senza espor(si) alle spese terribili degli alberghi » (129) l'Appia e il Turino avevano cercato un locale « dans le voisinage de Milan où ils p(ouvaient) coucher sur la paille, se faire eux-mêmes leur soupe à la militaire et entrer directement dans l'apprentissage ». Fu trovato a Cassina Barracca, « aux portes de Milan; le propriétaire fai(sait) des conditions fort acceptables, (...) demand(ant) 1 franc 50 par jour, fournissant la paille et le bois » (130). Nell'*hangar* si sarebbero abituati un po' alla vita dei soldati (131); Guglielmo Jervis si proponeva d'installarsi con loro condividendone le fatiche. Un dubbio s'affacciava alla mente dell'Appia: « J'espère que nos amis ne feront pas les difficiles; (...) la réalité leur enseignera plus que les théories » (132). Veniva a galla una sua critica insistente (133): la vita e la formazione della Scuola di Teologia di Firenze gli sembravano distaccate dai problemi dell'esistenza quotidiana con un conseguente « urto » all'avvio della fase pragmatica. Verosimilmente — senza ricuperare teorizzazioni sullo sganciamento del Risveglio e post-Risveglio italiano dalla dimensione sociale e simili — era la 'saggezza' di un logoro luogo comune, più che una manchevolezza positivamente emendabile (134).

A sentire la stessa campana, lo Jervis, « actif pour la correspondence et d'une infaticable bonne volonté, (...) n'é(tait) pas un homme d'une grande initiative »; ma alla fin fine « son caractère d'ingénieur et de chevalier [avait] é(té) un élément utile ». Ottimo portavoce e, a quanto pare, rasserenando l'aria, in una riunione della sera del 12 luglio (135) lo Jervis « exprim(a), en son nom et au nom de tous ceux qui, avec lui, compos(aient) [la] petite troupe, qu'il entendait bien être lui-même responsable des conséquences de sa décision et qu'[ils] n'assum(aient) pas de charge morale excessive en mettant [leurs] jeunes amis sous la dépendance de l'Intendence militaire » (136).

Mentre Louis Appia era a Genova, Giorgio fece una corsa a Brescia « afin d'y prêcher et de répondre à la pressante invitation d(u) (...) frère Combe » (137), la cui moglie era stata sua allieva. Il pa-

---

(129) *Ivi.*

(130) *Archivio Chiesa Valdese*, fasc. G. Appia, lett. 13 luglio 1866. - *Cassina* Barracca, e *non* Cascina, è oggi integrata alla città. Nel milanese restano le grosse località di Cassina de' Pecchi, Cassina Nuova e Cassina Savina.

(131) *Ivi*, fasc. J. D. Turin, lett. 17 luglio 1866.

(132) *Ivi*, fasc. G. Appia, lett. 13 luglio 1866.

(133) « [Pour nos étudiants] ce temps de pratique matérielle et religieuse vaudra bien des cours de théologie » (lett. da Torino del 25 giugno 1866, in: *Georges Appia*, cit., vol. II, p. 116).

(134) L'Appia non amò molto l'insegnamento a Firenze, accettato con esitazione e in forma provvisoria. L'abbandonerà nel 1868 senza annunziarlo ufficialmente (cf. T. Van Den End, *Paolo Geymonat*, cit., p. 152).

(135) Forse è la stessa in cui si firmarono le « *Norme* » con il Comitato di Milano (cf. nota 118).

(136) *Archivio Chiesa Valdese*, fasc. G. Appia, lett. 13 luglio 1866.

(137) *Ivi*, lett. 18 luglio 1866.

store Comba gli aveva domandato d'andare per comporre un dissidio entro la comunità; e sembra che ci riuscisse evitando non solo la continuazione della disputa, ma anche lo scandalo di un processo (138).

In quella città Emilio Comba — primo, come s'è visto, ad offrire la cappella evangelica per una eventuale emergenza — aveva dilatato con la guerra la sua operosità. « Je vais dans les hôpitaux; — scriveva l'8 luglio — jusqu'ici je n'y trouve pas de personnes qui me soient connues, mais par le moyen du colporteur-évangéliste Angelo Castioni, que j'ai connu à Perugia et qui a fait une belle oeuvre parmi les soldats, j'y vois des soldats évangéliques, en très-petit nombre jusqu'à maintenant ». Se la guerra fosse continuata, pensava il Comba nei giorni dell'attesa dell'armistizio, e se la cappella valdese fosse stata occupata, avrebbe avuto bisogno dell'aiuto della Commissione: bende, filacce e simili, innanzi tutto, ed anche un po' di denaro « pour donner quelques centimes par jour à nos frères ou nos soeurs dont le concours nous serait nécessaire, mais qui ne pourraient nous prêter leurs bras sans renoncer au maigre fruit de leur travail, à leur pain sec de tous les jours ». Serio pastore che non vede alternative equipollenti al seguire uno per uno i suoi fedeli quando è possibile (e spesso lo era), il Comba esprimeva il senso dell'agape cristiana con un'annotazione psicologico-sociale sugli umili, nei quali il 'beneficio di Cristo' s'attualizzava in atteggiamenti caritatevoli: « J'éprouve d'autant plus le besoin de vous soumettre cette dernière demande [d'aide financière] que les frères et les soeurs qui ne sont pas pouvres sont, je le crains, le moins disposés à travailler aux soins de nos chers compatriotes » (139).

Un colportore, cioè uno dei venditori ambulanti di Bibbie e di opuscoli evangelici, uno degli uomini ai quali lo Spini ha voluto dedicare una pagina commossa in un suo dotto volume, uno degli « umili popolani, con una preparazione culturale assai modesta e spesso con stipendi di fame, (...) capaci più di ogni altro di penetrare fra quelle masse di poveri e di ignoranti di cui era fatta la maggioranza della popolazione italiana di allora », stava manifestando la sua funzione d'avanguardia (140). Angelo Castioni aveva scritto in precedenza all'Appia « qu'il a(vait) eu bien des encouragements à Brescia [où] il

(138) *Georges Appia*, cit., vol. II, pp. 116-117. - Cenno negativo della presenza valdese a Brescia rispetto le altre denominazioni, in: D. Maselli, *Tra risveglio e millennio*, cit., p. 210.

(139) *Archivio Facoltà Valdese di Teologia* (Roma), busta E. Comba, lett. 8 luglio 1866 a Jean Pierre Meille (Torino). - Si tratta di una busta in-8° nella quale il Comba raccolse un carteggio (1864-1872) evidentemente togliendo le lettere dalle rispettive posizioni dell'archivio della Commissione.

(140) G. Spini, *L'Evangelo*, cit., p. 13. - Sui colportori si veda: « A. Armand Hugon, *Le origini e i primi anni della Tipografia Claudiana (1855-1889)*, in: *Cento anni di stampa evangelica. La Claudiana (1855-1955)*, Torre Pellice 1956, pp. 37-57 (*Il Colportaggio*, pp. 55-57); R. Nisbet, *Il seminatore uscì per seminare. L'opera dei colportori*, ivi, pp. 107-117 (a p. 111 una pesante definizione cattolica pubblicata su *L'Osservatore Romano* del 1890). E poi: V. Vinay, *Luigi Desanctis*, pp. 245 (anche nota 6); 287-289; 295 (qui l'utile precisazione, del 1857, del pastore Charbonnier).

a(vait) distribué des Nouveaux Testaments et beaucoup d'exemplaires du *Piccolo Compagno* [*del Soldato*] » (141). Il libretto, una raccolta di testi biblici e di preghiere, era stato composto nel 1859 da Giorgio Appia aiutato dalla madre, con eccezionale tempestività, non appena ebbe sentore della seconda guerra d'indipendenza (142). Lo sforzo di penetrazione tra le fila dell'esercito, che ebbe un inizio molto vivace (143), utilizzò come punta di diamante, in italiano e in francese, *Le Petit Compagnon du Soldat* diffuso allora e nelle mobilitazioni successive (1860, 1866 e 1870) (144).

Appia e Castioni: un binomio di sicuro successo. L'Appia, lapidariamente definito dall'Armand Hugon « il primo cappellano [militare] dei tempi moderni » (145), che di lì a poco, nell'ultimo tomo de *Gli eretici d'Italia* edito nel 1867, Cesare Cantù segnalerà essere « de' Valdesi (...) uno de' più valenti come de' più attuosi » (146). Il Castioni, ingegnoso ed accorto fino all'autentico *exploit* del lunghissimo viaggio d'un anno (agosto 1878 - agosto 1879) da Brescia a Lecce (per Roma, Salerno, Potenza, Taranto) e ritorno (per Foggia, Ancona, Bologna, Cremona), sfrenando una reazione cattolica che meriterebbe studiare nei vari fogli regionali mano a mano che il suo « carro biblico » toccava città e villaggi (147). Il professore e l'uomo di buona volontà: nei loro diversi carismi anticipavano nel 1866 quanto la Commissione d'Evangelizzazione avrebbe presentato al Sinodo del 1879 come modello di fattiva collaborazione (148).

« L'un de ceux qui voulaient d'emblée se joindre à notre 'squadriglia', le colporteur Castioni, ayant été, depuis le 26 Juin [1866], actif dans les hôpitaux de Brescia, a pu nous donner — confessava l'Appia — des renseignements sur les besoins des blessés et surtout nous montrer par son bon exemple qu'un homme de bonne volonté a toujours un champ utile d'activité au sein de ceux qui souffrent » (149).

Un errore metodologico, che in pari tempo era uno spreco di denaro, stava irritando il pastore Comba: « Nous avons à Brescia un badau qui jette des Bibles à ceux qui en veulent et à ceux qui en nient, et cela par ordre supérieur. C'est un certain Barone; il déptnd

(141) *Archivio Chiesa Valdese*, fasc. G. Appia, lett. 13 luglio 1866.
(142) A. Armand Hugon, *La Chiesa di Pinerolo*, cit., p. 44.
(143) A. Armand Hugon, *Le origini*, cit., p. 46.
(144) *Ivi*, p. 56.
(145) A. Armand Hugon, *La Chiesa di Pinerolo*, cit., p. 44.
(146) [C. Cantù], *Gli eretici d'Italia. Discorsi storici di Cesare Cantù*, Torino 1865-1867, 3 voll. in 4 tomi, vol. III,Parte seconda (1867), p. 583.
(147) Si vedano ampi stralci della descrizione in: R. Nisbet, *Il seminatore*, cit., pp. 109-117.
(148) « Non è sempre possibile ad un Pastore (...) il cercare e trovare da sé (...) quella casa che si voglia aprire per lui e riceverlo quale banditore della buona novella. Al colportore riesce (...): egli finisce col trovare quella che l'accoglie (...) e gradatamente prepara (...) il mezzo di accendere una nuova lampada in luogo sacro » (*ivi*, p. 108).
(149) *Archivio Chiesa Valdese*, fasc. G. Appia, lett. 18 luglio 1866.

de Mademoiselle Burton et de Monsieur Williams » (150). Sarebbe grottesca la pur minima perplessità che al Comba o ai protestanti italiani non interessasse un'ampia diffusione del testo sacro. Basta pensare ad un Desanctis che, nel 1860, spiegava l'opposizione cattolica alla Bibbia affermando che la Sacra Scrittura di per sé condannava il sistema romano (151); ovvero riflettere sull'influsso della lettura del testo sacro, ad esempio nella conversione del prete Pietro Tagliatela il quale, nel metodismo del secolo scorso e forse in assoluto, fu il paladino dell'idea di *rivoluzione religiosa* (e non tanto *riforma religiosa*), contro il concetto cattolico di *tradizione* (152), certissimo che la « Parola di Dio, (...) infinitamente feconda, produttiva, efficace », deve soltanto essere sparsa, giacché essa porta in sé « l'efficacia delle sue conquiste e de' suoi trionfi » (153).

Ma l'eccesso è colpevole, senza sfumature. Quando la stupidità del colportore Barone arrivò all'orecchio del Desanctis, egli pubblicò su *L'Eco della Verità* un trafiletto in cui asseriva di non aver « mai potuto soffrire di vedere alcuni, o non italiani o comandati da non italiani, gettare a destra e a sinistra, a chi vuole e a chi non vuole, Bibbie, Nuovi Testamenti e trattati religiosi ». Il pastore valdese desiderava rammentare che non solo in Italia, ma anche in Francia, in Svizzera e in Inghilterra aveva « detto e ridetto (...) che questo modo di spargere la Parola di Dio in Italia è *dannosissimo* all'opera ». Senza entrare in dettagli di fatti e persone, era lieto di « vedere che anche il *Raccoglitore Evangelico* » — periodico diretto dal metodista wesleyano Henry James Piggot — « in una sua corrispondenza biasima(va) cotale abuso ». Luigi Desanctis pregava il « confratello ad alzare anch'esso la sua voce » perché « forse sar(ebbe) [stato] più ascoltato ». « Sono diciannove anni dacché lavoriamo nella evangelizzazione in Italia e non abbiamo, se non che in rarissimi casi eccezionali, regalata una Bibbia né un Nuovo Testamento, e ce ne tro-

---

(150) *Archivio Facoltà Valdese di Teologia*, busta E. Comba, lett. 8 luglio 1866. Il Comba scriveva a J. P. Meille che abitava a Torino. - Si noti che *badau*, antica forma provenzale da cui deriva il moderno *badaud*, nel significato di *stupide* era comune fino al secolo XVII (*Nouveau dictionnaire étymologique et historique* [...] *Larousse*, Paris 1973, pp. 65b-66a).

(151) Cf. l'analisi di V. Vinay, *Luigi Desanctis*, cit., p. 325.

(152) G. Iurato, *Pietro Tagliatela*, cit., p. 70; cf. pp. 68-69. Il Tagliatela (1829-1913) era entrato nella Chiesa Metodista Wesleyana, a Napoli, verso il 1874 (*ivi*, p. 66); se ne staccò nel 1881 per la Chiesa Cristiana Libera ove rimase meno di due anni, passando poi stabilmente nella Chiesa Metodista Episcopale (*ivi*, p. 86). Lo Iurato *non* conosce: B. Giustiniani, *Gli Evangelici Metodisti in Napoli*, Napoli 1874. Sempre lo Iurato nella nota 5 di p. 66 del suo volume, fidandosi di una notizia de *La Fiaccola* (2 febbraio 1884, n. 5), scrive che la *Civiltà Evangelica*, di cui il Tagliatela aveva stilato il programma nel 1874, è « il più vecchio giornale metodista italiano ». Non è esatto. La *Civiltà Evangelica*, nel metodismo wesleyano italiano, era stata preceduta da *Il Raccolgitore Evangelico* (del quale vedremo un'utilizzazione del valdese Desanctis nel testo di questo articolo). Non solo: a partire dal gennaio 1867, a Padova, il wesleyano H. J. Piggot (cf. nota 154) pubblicherà il *Museo Cristiano*.

(153) Discorso all'Assemblea della Società Biblica, Roma 1877 (in: G. Iurato, *Pietro Tagliatela*, cit., p. 82).

viamo contenti, perché non porteremo davanti a Dio il peccato di avere esposta a vituperio la sua santa Parola » (154). In settembre, citando ancora il *Raccoglitore Evangelico* e nominando esplicitamente il Piggot, rivelava ai lettori che lo sciupìo dei libri accadeva a Brescia. Il direttore de *L'Eco della Verità* s'appoggiava al consenso del « corrispondente dell'*Evangelical Christendom* — inglese anch'egli » come « quegl'Inglesi che facevano quello sperpero » e « operaio attivissimo nella evangelizzazione italiana » — che « esprimeva gli stessi sentimenti ». Manco a dirlo v'era stata una polemica; al Desanctis non occorreva rasarsi peli sulla lingua per ribattere che, « disapprovando quello sperpero, non lo a(veva) fatto, come qualcuno a(veva) scritto, *mosso da bassa gelosia* ». Né credeva per questo di essere, secondo l'accusa buttatagli in faccia, « *un'onta e una macchia per la Chiesa valdese* ». Un vecchio garibaldino aveva presentato ad un colportore valdese di Brescia, in agosto, « una cassa intera di Bibbie e Nuovi Testamenti ricevuti (...) in regalo ». Il Desanctis perciò faceva un brusco ammonimento alla stampa estera: « I redattori dei giornali religiosi stranieri, che prodigano tante lodi a questi distributori gratuiti e cantano lieti i successi di cotale sperpero, dovrebbero invece piangere, vedendo la Parola di Dio esposta a vituperio, ed il libro di Dio regalato, servire, venduto, allo sfogo di passioni brutali ». Il sermoncino chiudeva tirando le orecchie ai proconsoli inglesi in servizio coloniale: « La benemerita Società biblica farà assai bene se darà ascolto ad uomini che conoscono assai bene il paese ed i soldati italiani, e che non hanno alcun interesse nel farle credere quello che non è, e non farà più un così grande spreco del santo libro di Dio » (155).

Oltre le Bibbie regalate scriteriatamente ai soldati e poi da essi vendute — fatto rivoltante! — per pagarsi donne e vino, le settimane di guerra del Sessantasei mostravano un ennesimo guaio, con radici nascoste, pastoralmente inquietante nello sforzo duro del protestantesimo peninsulare in espansione. L'Appia s'era accorto che, « malheureusement, les distributions de livres faites avec peu de discernement lors de la guerre de Crimée, (...) [avaient] répandu un grand préjugé » contro i protestanti. « Oh! combien il serait désirable d'avoir pour nos soldats de bonnes lectures, qui fussent de nature à n'exciter aucun soupçon, *des paroles dites à propos et non un déluge de livres pris au hasard* » (156).

(154) « L'Eco della Verità », 25 agosto 1866. - *Il Raccoglitore Evangelico* era, a fianco de *L'Eco*, una delle voci più qualificate del protestantesimo italiano del 1866 (cf., ad es., D. MASELLI, *Tra risveglio e millennio*, cit., p. 232, nota 22). - Per il metodismo in Italia, si veda la bibliografia segnalata da V. VINAY, *Luigi Desanctis*, cit., p. 330, nota 31, e G. IURATO, *Pietro Taglialatela*, cit. - Su Henry James Piggot, citato ovunque, resta fondamentale: T. C. PIGGOT - T. DURLEY, *Life and letters of Henry James Piggot, B. A., of Rome*, London 1921.

(155) « L'Eco della Verità », 8 settembre 1866. I corsivi sono originali.

(156) Lettera alla famiglia (luglio 1866), in: *Georges Appia*, cit., vol. II, p. 117. Il corsivo è nostro.

Facciamo un passo indietro. Una delle zone della convergenza religiosa inglese fu Costantinopoli « ove a metà del secolo [scorso] ebbe inizio, fra gli italiani ivi residenti, un'opera d'evangelizzazione che richiese il ministero d'un pastore valdese »: Jean David Turin (157). Il nostro Turin (o Turino) era stato inviato dalla Tavola, dietro consiglio del dott. Robert W. Stewart, pastore a Livorno della Chiesa Libera di Scozia (158). Lo Stewart, prima di giungere nella toscana lorenese del giugno 1845 (159), era stato a Costantinopoli (160). L'impresa fra i trentamila italiani di laggiù (161) era aiutata dalla Scozia con la mediazione dello Stewart, che manteneva ottimi contatti in tutto il Mediterraneo (162); essa fu sempre abbastanza stentata, ma ebbe il momento 'forte' durante la guerra di Crimea, nel 1855 (163). La *British and Foreign Bible Society* fece stampare un Vangelo di San Matteo in italiano (versione del Diodati) e in turco, perché voleva profittare di quella campagna agendo anche fra i turchi (164). L'ex-prete fiorentino Salvatore Ferretti — che sembrava valutare la capacità di un colportore dalla potenza quantitativa di distribuzione di Bibbie e trattatelli (165) — mandava al Turino, giusto nel 1855, nientemeno che 1550 copie de *L'Eco di Savonarola* (la pubblicazione evangelica londinese da lui diretta) ed altri libri per gl'italiani di Costantinopoli (166). Il nostro pastore, innanzi tutto, subì egli stesso la pressione cartacea. Secondo: fu testimone qualificato di questo diluvio durante la guerra di Crimea. Si sa che questa servì « agli inglesi per fare propaganda religiosa e spandere Bibbie non solo fra i soldati della loro *Anglo-Italian Legion*, ma altresì in mezzo al corpo di spedizione sardo. Ed a leggere almeno i rapporti di uno degli enti più attivamente impegnati in questo lavoro, cioè la *Society for Promoting Christian Knowledge* — scrive lo Spini — sembra che il successo non manchi. Per conto della *S.P.C.K.*, per esempio, un reverendo Hales, di Richmond, va a Costantinopoli con un carico di Bibbie e di opuscoli in italiano, e di qui scrive giubilante di essere assediato da soldati e ufficiali piemontesi che vogliono copie dei suoi libri, sì che in sei giorni ne ha date via 500: e tutte gli sono

(157) V. VINAY, *Luigi Desanctis*, cit., p. 106; anche alla nota 7.

(158) *Ivi*, p. 247. - Del pastore R. W. Stewart (1812-1887) parlano tutti i libri sul protestantesimo dell'Ottocento italiano, segnatamente a partire da G. SPINI, *Risorgimento*, cit.

(159) *Ivi*, p. 122.

(160) T. VAN DEN END, *Paolo Geymonat*, cit., p. 35.

(161) *Ivi*, p. 56.

(162) Ad es. nel 1854 fece un viaggio a Gerusalemme ed ebbe colloqui col vescovo anglicano Gobat (V. VINAY, *Luigi Desanctis*, cit., p. 240).

(163) G. SPINI, *Risorgimento*, cit., p. 326; V. VINAY, *Luigi Desanctis*, cit., p. 106.

(164) V. VINAY, *Evangelici italiani esuli a Londra durante il Risorgimento*, Torino 1961, p. 140, nota 2.

(165) Cf. *ivi*, p. 45.

(166) *Ivi*, p. 158. - Sul Ferretti (1817-1874): *ivi*; V. VINAY, *Luigi Desanctis*, cit.; G. SPINI, *L'Evangelo*, cit.; D. MASELLI, *Tra risveglio e millennio*, cit.

state chieste, senza che abbia avuto bisogno di offrirle. Passato in Crimea, trova un successo ancor più lusinghiero, onde può scrivere di aver dato via in un giorno fino a 700 Bibbie e che i soldati piemontesi, per lo zelo di procurarsene, fanno continuamente la spola per le sei miglia di strada che separano il loro campo dal deposito delle scritture » (167). Speriamo che la « processione » fra campo e deposito non alimentasse l'ignobile commercio denunciato. per il 1866, dal Desanctis... Ci sembra indubbio, d'altra parte, che la valutazione dell'Appia fosse dovuta in parte a scambi di vedute col Turino sulle folli distribuzioni di massa entro l'esercito (168).

PAOLO GNUDI

(*continua*)

---

(167) G. SPINI, *Risorgimento*, cit., p. 326.

(168) Ci scriveva un amico, fanatico bibliofilo, da Smirne (Turchia) il 5 agosto 1972: « Sai che in quattro o cinque villaggi dell'interno ho trovato pubblicazioni protestanti precedenti il 1860? Al mio ritorno mi dirai qualcosa ».

Décade d'Etudes Vaudoises du Luberon

Lourmarin de Provence

24 Juillet - 5 Août 1975

L'église réformée de Lourmarin de Provence en Vaucluse, a organisé du 24 Juillet au 5 Août 1975 une Décade d'Etudes Vaudoises du Luberon permettant aux chercheurs de faire le point sur la question de l'implantation des Vaudois, venus des Hautes Alpes et du Piémont, dans la région du Luberon en Provence à la fin du XVe et au début du XVIe siècle. Quatre conférences magistrales ont été données dans le Temple de Lourmarin, où avait été installée une exposition de documents sur l'Histoire du mouvement vaudois en Provence et dans le monde.

Le Jeudi 24 Juillet, le Professeur Jacques Paul de l'Université d'Aix en Provence, spécialiste du Moyen Age, étudiait « La formation de l'idéal de pauvreté au XIIe siècle » *expliquant l'apparition des mouvements de « Pauvres » à Lyon avec Pierre Valdo, à Assise, avec François. Nous ne sommes pas en mesure de publier le texte intégral de cette conférence magistrale mais seulement quelques notes, aimablement revues par M. Jacques Paul.*

Le Vendredi 25 Juillet, le Docteur Jean Sambuc analysait longuement un document inédit sur le procès de Jean de Roma, *inquisiteur à Apt 1532/33 donnant des indications précises sur l'implantation vaudoise au Nord du Luberon au début du XVIe siècle.*

Le Lundi 28 Juillet, Madame Elisabeth Sauze, archiviste paléographe, étudiait « L'installation des Vaudois dans le Luberon », *spécialement dans le Sud Luberon ou pays d'Aigues à la fin du XVe siècle et au début du XVIe à partir des documents d'archives communaux et notariaux.*

En fin le Mardi 29 Juillet, M. Gabriel Audisio, professeur d'Histoire à Marseille, présente une étude sur Les Barbes Vaudois - XVe et XVIe siècles, *s'appuyant spécialement sur le Procès verbal du Procès intenté par l'inquisiteur d'Apt Jean de Roma au Barbe Pierre Griot, arrêté à Lourmarin en 1532 (Archives Nationales Paris, Manuscrit J 851, N. 2).*

Le Dimanche 27 Juillet avait lieu un Rassemblement en plein air des Vaudois du Luberon au lieu de Sivergues en plein centre du massif: il fut honoré de la visite de M. Enrico Peyrot, conservateur du Musée de Torre

Pellice, qui a parlé des Vaudois des Vallées du Piémont, et de M. Ribet, directeur de l'enseignement protestant aux Vallées qui a parlé de l'oeuvre du Colonel Beckwith et de ses écoles populaires. Le pasteur Louis Mordant, dans sa prédication a évoqué « Les Vaudois et la Bible » *invitant ses auditeurs à donner plus d'application à l'étude du Livre Saint qui a fondé le mouvement vaudois et a soutenu le peuple à travers tant de persécutions.*

Nous pensons que la publication de ces études, intéressera non seulement les participants de la Décade d'études vaudoises du Luberon 1975, mais aussi nombre de lecteurs qui n'ont pas eu le privilège de les suivre.

Nous tenons à remercier les orateurs qui ont bien voulu revoir les textes en vue de leur publication, et Mlle Josette Martin qui a fait le travail considérable de rédaction à partir de la lecture des bandes magnétiques.

Louis Mordant

La formation de l'idéal de pauvreté du XIIe siècle

Les gestes de pauvreté se copient les uns les autres tout au long du Moyen âge et il est donc difficile de saisir les innovations. Cette imitation est bien naturelle puisque les types d'actes de pauvreté sont assez peu nombreux: vivre dans la mortification, prendre soin des pauvres et des malades, travailler de ses mains, renoncer à ses biens et en distribuer le prix aux pauvres, vivre d'aumônes. La signification de ces gestes dépend souvent du contexte idéologique qui en précise la portée. Par exemple, lorsque le renoncement au monde s'accompagne d'une condamnation du mariage, c'est souvent le fait d'un dualiste. L'anticléricalisme peut également se glisser dans le refus des richesses. Il faut donc faire l'histoire de l'idéologie de la pauvreté d'autant que les transformations mentales paraissent très complètes.

Une comparaison suggestive permet de mettre en évidence ce changement psychologique capital pour l'histoire religieuse. Devant le pauvre et la pauvreté l'attitude traditionnelle est celle de saint Martin. A une porte de la ville d'Amiens il rencontre un pauvre nu, il coupe son manteau en deux pour lui en donner une partie. La vie écrite par Sulpice Sévère nous explique que Martin était un homme qui portait secours aux malheureux, qui nourrissait les indigents et qui ne gardait de sa solde que de quoi vivre tous les jours. L'attitude charitable de saint Martin, jusqu'au dépouillement, inspire tout au long du Moyen Age les hommes et les institutions. C'est un modèle constamment présent. Pourtant dans le courant du XIIe siècle la sensibilité se trasforme au point d'adopter un autre modèle de conduite. celui que propose la vie de saint Alexis. C'est l'histoire, légendaire pour l'essentiel, du fils d'un sénateur romain qui quitte sa femme et sa famille le soir de ses noces pour vivre d'abord en pèlerin et en ermite en orient, puis qui vient finir sa vie comme un pauvre et un mendiant chez lui, sous l'escalier, pour subir comme un inconnu les injures des domestiques. A côté du modèle de saint Martin en apparaît un autre, neuf celui là, qui met en avant et donne en exemple la vie de saint Alexis ou celle du pauvre nu, c'est à dire que le modèle n'est plus seulement Martin, mais aussi et surtout celui à qui il fait

l'aumône. C'est cette transformation idéologique qui est le fait psychologique le plus important du siècle.

Pauvreté et vie monastique.

Tous les faits qui permettent de passer d'une attitude à l'autre méritent de retenir l'attention. Ils sont multiples et dans de nombreux secteurs de la vie médiévale. Sur chacun de ces points il faut en général prendre pour point de départ les réalités de l'époque carolingienne. Le monastère carolingien est un lieu de prières publiques continuelles pour sanctifier l'empire, le peuple et mettre en accord le ciel et la terre. Cette institution d'Etat, si l'on peut dire, s'accomode parfaitement d'une assistance aux pauvres donnée à la porte des grands monastères. Les Statuts de l'abbé Adalhard à Corbie le montrent suffisamment, Sans renoncer à ce devoir de charité qui est très important encore à Cluny, l'évolution de la vie monastique conduit à mettre en évidence les vertus personnelles et collectives des moines. Dans une première étape on réclame d'eux un plus grand détachement du monde et un esprit religieux plus effectif. Ensuite, avec Cîteaux principalement, on entend faire du moine un homme ayant réellement renoncé aux biens. Le cistercien doit travailler de ses mains. Plus encore il doit vivre dans un état concret de pénitence et de dépouillement qui fait de la vie monastique une vie âpre. Dans les mouvements religieux qui donnent naissance aux ordres mendiants, il y a sur ce point un héritage de Cîteaux, car la vie âpre c'est celle qui essaye de rejoindre le pauvre nu.

Le pauvre et la sainteté.

Le pauvre comme tel apparaît dans les textes dès l'époque carolingienne comme méritant une sollicitude particulière de la part du roi ou de l'empereur. L'empereur a le devoir de les défendre, de les prendre en tutelle, de les protéger, de leur assurer une bonne justice etc. Ce n'est point à l'époque carolingienne, une catégorie sociale proprement dite puisque pauvre est un adjectif qui accepte des comparatifs et des superlatifs, c'est un certain état qui comporte du plus ou du moins. Lorsque le roi, héritier des devoirs de l'empereur carolingien ne peut leur assurer cette protection, ce sont les conciles de paix qui s'efforcent de la leur procurer. Dans les décisions prises au premier d'entre eux, à Charroux, en 989, les pauvres sont garantis contre toute action agressive. Ils sont couverts par le statut des clercs et des biens d'église. Ils sont rangés parmi les objets sacrés! A Limoges, l'évêque qui organise la paix de Dieu vers 1030 maudit les hommes d'armes, leurs chevaux et leurs armures. En face des damnés que sont les hommes de guerre, les pauvres font figure de saints, par eux mêmes sans autres vertus particulières. Tout au long du XI[e] et du XII[e] siècle cette tendance à considérer le pauvre comme un saint sans autre distinction ne fait que s'affirmer.

Evangile et Pauvreté.

L'Evangile fournit deux modèles pour la vie selon la pauvreté. D'abord celui de la première communauté chretienne, à Jérusalem. Il sert à justifier la vie monastique où les biens sont effectivement possédés en commun et où chacun en reçoit selon les dispositions des supérieurs. L'autre modèle est évangélique, l'envoi en mission des disciples et des apôtres. Il comporte des renoncements concrets comme le fait d'être sans argent. Ce modèle évangélique est psychologiquement de plus en plus important à mesure que le siècle s'avance.

De plus les récits évangéliques font du pauvre l'image même de Jésus Christ. Or nous passons insensiblement pendant le siècle d'un programme de vie qui imite la première communauté de Jérusalem, à l'imitation des apôtres puis à celle du Christ lui même. Le pauvre et le pauvre souffrant, image du Christ, devient de cette manière l'exemple même de ce qu'il faut imiter.

Notes prises pendant la conférence de Jacques Paul.

«Le procès de Jean de Roma» inquisiteur, APT 1532

Introduction: Sur les affiches annonçant les manifestations de la Décade vaudoise, mon nom a été suivi du titre pompeux d'historien: j'en ai fait le reproche à M. le pasteur Mordant, car je ne suis qu'un amateur, n'ayant aucun droit à un tel titre. Cette mise au point étant faite, nous allons reprendre une étude sur l'Inquisiteur Jean de Roma d'après le manuscrit J 851 des Archives Nationales, selon le plan de travail d'analyse que j'en ai fait en 1961/1962, et publié dans le Bulletin S H P F du 3e trimestre 1963, p. 180 ss.

Ce procès contre Jean de Roma, religieux dominicain, était destiné à faire « apparoir des violences, pilleries, extortions ou aultres abus commis par Iceluy de Roma, et, pour ce faire, posent et mettent les faicts et articles qui s'ensuyvent » (f° 7).

Afin d'éviter des redites, nous citerons chaque article séparément en le faisant suivre de commentaires tirés des interrogatoires des vingt trois témoins entendus, dont la liste suit:
Les témoins:

1 - Jacques Brante, laboureur de Roussillon, agé de 30 ans (f° 84) dont le père est de Cadenet, le grand-père du Piémont, il admet avoir entendu prècher les « Barbes » (f° 89-90).
2 - Pierre Sambuc, laboureur de Roussillon, agé de plus de 40 ans (f° 90) qui, au sujet des « Barbes » dit « qu'il n'a entendu qu'ils ayent presché non ce questoit contenu au Nouveau Testament » (f° 96). N'est pas interrogé sur ses origines.
3 - Pierre Gaudin alias Galian, de Murs, 70 ans (f° 96) est venu déposer aux dépens d'Antoine Vian; son père est du Piémont.
4 - Constant Tallon, de Murs, 40 ans, laboureur avec ses trois frères (f° 105), son père était du Piémont (f° 105).

5 - Antoine Serre, laboureur de Murs, 50 ans (f° 105), natif de Cabrières et ses parents de Coni en Piémont; ses cousins germains sont André Parque et Martin Maynard de Mérindol (f° 111); il n'a pas écouté les « Barbes ».
6 - Suffren Carbonel, laboureur de Bonnieux, 52 ans, originaire du dit lieu s'est porté appelant.
7 - Jehan Conchet, sellier d'Apt, 40 ans, originaire de Chambéry ainsi que ses parents.
8 - Christophe Meyssonnier, menuisier d'Apt, 30 ans, « enquis » par de Roma parcequ'il est ami d'un Thomas Daulphin, originaire de Murs.
9 - Michel Seguin, laboureur de Buoux, 50 ans, contrivue à la dépense, son frère Antoine ayant été pillé et axé « demeuré depuys transporté de son sens et entendement »; natif de Peyrost en Piémont.
10 - Amyel Favatis, ouvrier en métaux, de Roussillon, 60 ans, originaire de Bonnieux comme ses parents; qui a été « enquis » par de Roma et a été reçu à abjuration.
11 - Antoine Long, de Roussillon, 50 ans, contribue en l'affaire, est parent par sa femme de Pierre Sambuc. Il est natif du Val de Perouse, évèché de Turin et habite Roussillon depuis 30 années.
12 - Augustin de Passis, vicaire de Cuges, 27 ans.
13 - Claude Funiculi, curé de Buoux, 36 ans, natif de Rustrel, et ses parents des environs de Turin.
14 - Estienne Columby, barbier d'Apt, 60 ans, sa mère d'Aix.
15 - Raymond Carbonel, laboureur de Bonnieux, 21 ans, fils de Suffren Carbonel, lequel est originaire d'Aix.
16 - Sire Jehan de Garamboys, notaire de Bonnieux, 52 ans, son père originaire d'Auvergne, sa mère de Bonnieux.
17 - Arnaud Gaudin, de Menerbes, hôte des Beaumettes, 40 ans.
18 - Antoine Peyron, laboureur de Gordes, 25 ans, dont le père était aussi originaire de Gordes.
Ces trois témoins 16-17-18 sont cités pour les Melhe.
19 - Messire Guillaume Falque, prêtre de Roussillon, 40 ans.
20 - Antoine Masse, de Roussillon, 37 ans.
21 - Messire Pierre de Frambourg, curé de Roussillon, 40 ans, originaire du diocèse de Rouen.
22 - Maître Jacques Scuderi (Escudier), Notaire d'Apt, 40 ans.
23 - Maître Pierre Fallet, notaire d'Apt, 40 ans.

Ces cinq derniers témoins sont produits par le Procureur du Roi.

Tous les témoins, du premier au quinzième, sont cités sur des articles bien précis; chacun d'eux dépose après « serement faict aux Saints Evangiles ».

Nous donnerons le texte des chefs d'accusation sous forme d'un titre simple.

Article I: En vertu de quelle autorité de Roma a-t-il agi? Brante précise que dix jours avant Toussaint (1532) il fut pris avec Pierre Sambuc

et qu'ils demandèrent à de Roma en vertu de quelle autorité il agi à leur encontre, et ils n'obtiennent pas de réponse. Suffren Carbonel, ayant posé la même question à de Roma, plus d'un mois avant, il lui répondit avoir « puissance (= autorité) du Roi et du Pape et qu'il n'était sujet de personne ».

Article II: De Roma a dit publiquement que si le Roi voulait le contredire, il lui ferait perdre son Royaume?

Seul Pierre Sambuc confirme cet article ayant entendu ces paroles de la bouche de de Roma lui-même.

Article III: De Roma a dit qu'il n'obéirait ni au Roi, ni à la Cour du Parlement. Cette accusation est précisée par presque tous les témoins, de Roma ayant dit ces paroles à la St. Michel (1532) parlant avec le vicaire d'Apt. De Roma dit devant Sambuc que la Cour de Parlement pouvait bien commander, mais qu'il ferait comme il l'« entendait »; ce que confirme le vicaire de Cuges. Conchet et Meysonnier entendirent qu'il agissait avec puissance du Roi et du Pape. Raymond Carbonel, ayant présenté des lettres du Parlement demandant à de Roma que l'affaire de Suffren, son père, fut envoyée à Aix, s'entendit répondre par de Roma: « qu'il n'en ferait rien, car ni la Cour, ni le Roi n'avaient puissance sur lui, mais le Pape » (Toussaint 1532). La veille de Noël, Raymond Carbonel apporte à de Roma une lettre du Procureur du Roi, disant de libérer son père Suffren, de Roma refusa, demandant comme caution la preuve qu'il ne vient pas du Piémont.

Article IV: De Roma a menacé de brûler les pieds de ceux qui refuseraient d'avouer les accusations dont il les chargerait?

Brante, Sambuc, Favatis et d'autres en l'église de Roussillon au début des moissons (1532); Conchet, en l'église d'Apt, Meysonnier, selon le procédé utilisé par de Roma en Savoie, et d'autres par ouï-dire, confirment cette accusation: « ...que si ceulx qui estoyent accusez en ladite Inquisicion ne confessoyent, qu'il achepteroit de soliers et y metroyt de greysse dedans et les feroyt tant chaufer que n'auroyent jamais les mules aux tallons ». Pierre Sambuc ajoute que c'était la première fois que de Roma préchait à Roussillon, et qu'il l'entendit parler ainsi en présence des gens du lieu venus à la Messe, entre autres Pierre Tamis, baille, Jehan Arnoux et Poncet Martin, syndics du lieu. Columby connait la nature du supplice par la bouche de frère Guillaume, serviteur de de Roma. Suffren Carbonel fut menacé d'être brûlé jusqu'aux genoux et il entendit crier, sous la torture Jehan Roux et Thomas Martin, de Gignac; Raymond Carbonel fut aussi menacé (il n'avait pas dévoilé à de Roma le nom des personnes qui lui avaient conseillé de s'adresser au Parlement de Provence). Le vicaire de Cuges entendit Roma dire qu'il ferait bruler un accusé.

Article V: L'Inquisiteur ayant interdit, sous peine d'excommunication, à quiconque de défendre les accusés, aucun ne pouvait trouver d'avocat. Conchet précise que c'est par un monitoire que de Roma prévient ceux qui « donneront faveur et ayde aux Vauldois »; Meyssonnier entendit

cette interdiction au prône en l'églis d'Apt et Brante à Roussillon. Serre tient le fait du Seigneur de Murs. A Pierre Sambuc, c'est Maître Escudier qui affirmait « que l'on ne trouverait personne qui se voulust mesler de la defense en ceste matière pour ce que ledit de Roma estoit si terrible ». Claude Baulmas de Lourmarin l'a confirmé à Pierre Sambuc, après avoir posé la question à Me Filhoti, d'Apt et à Michel Seguin, peu avant Noël 1532. Le Vicaire de Cuges l'entendit dire par de Roma. Suffren Carbonel, vers le même temps, demande à Mes Teulleri, Falhesi et Scuderi de prendre sa défense, ce qu'ils refusèrent en raison des menaces de de Roma; et Suffren Carbonel se vit interdire par de Roma d'écrire au Parlement d'Aix.

Article VI: De Roma s'entoure de gens peu recommandables pour faire exécuter ses ordres?

C'est l'acte d'accusation qui permet aux témoins de donner des détails sur les vexations matérielles subies (et donne pour les chercheurs de nombreux détails sur la vie quotidienne de l'époque). Brante était en prison quand les hommes de de Roma pillaient à Murs et Pierre Sambuc a été informé des vols dont il a été la victime par Jacques Gardiol de Roussillon, son serviteur, et Thomas Bonilz de Cadenet. Pierre Gaudin (alias Galian) vit voler du blé chez Constant Tallon de Murs et chez Michelot Marre de Gordes. Constant Tallon vit piller la maison de Gaudin, et son propre frère fut arrêté et mis en prison. C'est huit jours après la Toussaint 1532 qu'Antoine Serre et sa mère Hugone furent les victimes des gens de de Roma qui emmenèrent Guillaume Serre, son frère, prisonnier à Apt. Suffren Carbonel énumère les biens pris & Michel Seguin, à Chauvin, à Claude Baumas, rentier d'Auribeau, et cite les noms de certains des voleurs qu'il connait. Jean Conchet et Meyssonnier confirment ces témoignages, le dernier ajoutant les noms de gens de de Roma. Michel Seguin fut pillé deux jours avant Noël 1532 par le Seigneur de Buoux et les hommes de l'Inquisiteur, parce qu'accusé d'être « luthérien », cela en présence d'Allégie, sa femme, de ses enfants, de Jehanne Ayguet, de Buoux, et Pierre Chauvin. C'est Etienne Sambuc, de Roussillon, qui avertit Amyel Favatis que sa « bastide » était pillée. Le curé de Buoux, Funiculi, témoigne en cet article, citant les gens pillés ou arrêtés, ou les deux à la fois, et accusés d'être vaudois: Michel Seguin et André, son frère, André Fabre, Baille de Buoux; Chauvin, Antoine Seguin, la « Gallafarde ». Columby vit des gens armés qui auraient commis des vols au détriment des Sambuc de Roussillon. Raymond Carbonel vit des rapines dont furent victimes Jehan Roudet, de Bonnieux, Etienne Sambuc, Alex Melha, Huguet de Rochard, Jean Roux, Chauvin, de Buoux, et il cite des noms des voleurs.

Article VII: Des innocents furent accusés, menacés, pillés, rançonnés et maltraités. Les onze premiers témoins sont interrogés sur cet article. Brante fut menacé d'avoir les pieds brûlés, Pierre Sambuc, qui fut pris avec son frère Barthélémy et son cousin Antoine Sambuc furent condamnés à des amendes, après respectivement 44, 30 et 17 jours de prison. Pierre Sambuc confirme l'incarcération de Jacques et Antoine Brante et

de Poncet Martin. Pierre Gaudin rappelle que de Roma fit arrêter Guillaume (âgé de seize ans) fils de Nicolas Serre et le renvoya contre six florins, sur intervention d'Antoine Serre. Constant Tallon affirme que de Roma fit payer des amendes à Etienne Gaudin, Pierre Sambuc, Pierre Cardon de Roussillon.

Au sujet de Jehan Ginoulx, il dit qu'il fut relaché après amende, mais que n'ayant pu rapporter le montant exigé, il fut remis en prison, torturé et déclaré hérétique, et que Michel Serre fu détenu trois fois. C'est Pierre Chauvin qui dit à Michel Seguin que de Roma faisait brûler les pieds pour obtenir des aveux. Antoine Long confirme la détention et les amendes encourrues par les Sambuc. Raymond Carbonel vit détenir Benoist de Paulin, de Murs et Hugues Rodol, de Bonnieux.

Article VIII: Cet article a trait au supplice subi par Guillaume Fabre, de Cabrières, torturé avant interrogatoire: de Roma lui appliqua des « bottines » qu'il avait fait faire et « y mettaoit forse gresse... et alluma le feu dessoubz de telle sorte qu'il lui faisoit bollyr les piedz »... lui disant « tu es en ma puissance ». Brante eut connaissance de ce fait par Antoinette, femme de Guillaume Carbonel, de Cavaillon. Gaudin, Serre et Seguin ont entendu le récit de la bouche du supplicié; Conchet et Meyssonnier par la voix de de Roma lui-même. Raymond Carbonel entendit dire que dans le tourment Guillaume Fabre dit « Hélas que voules que je dye, si voles que je dye rien, dites premier et je diray après », montrant bien que sous la torture il était prêt à avouer n'importe quel fait.

Article IX: Il concerne Michelot Marro qui subit le même supplice et est depuis « gasté dung pied sans espoir de jamais en guérir ». Brante, Sambuc, Gaudin, Tallon, Serre etc. ont tous vu Marro qui boîtait et qui leur raconta son supplice.

Article X: Même supplice subi par Jehan Ginhoux qui ne put plus marcher et mourrut en prison, puis fut exhumé, déclaré hérétique et son corps fut brûlé.

Brante, Sambuc et Carbonel entendirent les cris de douleur poussés par Ginhoux lors de son supplice. Funiculi était présent quand de Roma déclara Ginhoux hérétique. Serre ne le confirme que par ouï-dire, mais Conchet était présent quand de Roma déclara hérétiques deux hommes de Gignac (pays de Ginhoux) qui furent portés par quatre hommes, ne pouvant marcher après la torture « et les pieds sentoyent fort mal ».

Article XI: Dans lequel il apparait que Georges Serre ne pouvant payer l'amende de sa condamnation, fut déclaré hérétique et brûlé à Gargas. Brante, Gaudin et Antoine Serre disent que c'est pour trois écus manquant sur la somme imposée que Georges Serre fut condamné. Pierre Sambuc l'apprit du fils de Georges Serre; Meyssonnier vit le condamné en prison. Un des parents et un ami de Serre demandèrent du crédit pour payer cette amende, sans obtenir de résultat.

Article XII: A trait à Jehanne Bosque, une simple d'esprit, à laquelle

Jean de Roma fit dire des hérésies, puis la condamna. Elle fut détenue en même temps que Brante. Sambuc la connaissait comme étant simple d'esprit ayant eu un enfant illégitime. Elle lui raconta, lors de sa détention ce que Roma lui fit avouer. Pierre Gaudin dit qu'elle avait servi chez lui et qu'elle était simple et ignorante, et eut un enfant étant veuve. Tallon était présent quand elle fut condamnée. Michel Seguin connait le fait d'un nommé Raynaud Bosc. Favatis savait qu'elle était simple et la vit en prison.

Article XIII: Guillaume Paucette, dit Serre, fut accusé par le Seigneur de Murs pour des méfaits qu'il avait commis alors qu'il était enfant. Il fut condamné et brûlé à Aix.

Sambuc dit que Guillaume lui affirma, alors qu'il était en prison n'avoir pas commis les méfaits dont on l'accusait. Gaudin, Tallon, disent que Guillaume, à l'âge de douze ans aurait « maschuré une ymaige de Notre Dame ». Conchet et Meyssonnier étaient présents lors de la sentence de condamnation. Favatis vit le dit Paucet en prison à Apt.

Article XIV: Cet article accuse de Roma de s'ennivrer et d'avoir vomi en chaire.

Si Jacques Brante ne le sait que par ouï-dire, Gaudin en fut témoin en l'église de Lagnes, ainsi que 3 à 400 personnes. Antoine Serre a même entendu dire que « troys ou quatre le prindrent et le portèrent coucher »; Meyssonnier a vu de Roma boire volontiers comme le confirme Augustin de Passis qui dit que de Roma « boit dès le matin et qu'il boit bien, mais ne l'a jamais vu hors de sens; mais Raymond Carbonel a vu de Roma hors de lui, après des repas, et qu'il « tenoyt ung grand verre à boyre et ne mettoit point deaux au vin ».

Article XV: De Roma est accusé de fornication.

Brante sait par Poncet Martin que de Roma avait eu « quelques paroles » avec une chambrière appelée Magdeleine. L'acte d'accusation rapporte que de Roma s'étant fait répliquer par ladite chambrière qu'il était vieux et radotait, ce dernier répondit: « je suis encores assez gailhard pour te mettre ung enfant au ventre ».

Article XVI: C'est un article de Dogmatique: de Roma ayant dit que le premier chapitre de l'Evangile de St. Jean est héretique. Seul Favatis répond sur ce point, disant qu'aux environs de la St. Michel, étant dans la maison épiscopale d'Apt, il entendit de Roma lisant un livre en français et un chapitre débutant « au commencement était la Parole et la Parole était Dieu », et il déclara que cela était hérétique. Bien que ces paroles aient été prononcées en présence de Messire Pierre de Frambourg, curé de Roussillon, celui-ci n'est pas interrogé sur cette question.

Article XVII: Indique que de Roma soutient un prêtre avaricieux et usurier (en l'occurence Guillaume, curé de Roussillon).

Brante entendit Guillaume, prêtre de Roussillon dire « les bastidans de cette ville m'ont fait venir (=partir) de la cure, mays je m'en vengeray

si me devoyt couster la vie ». Suffren Carbonel, ayant conseillé à de Roma de ne pas croire Jehan Guillaume, mauvais prêtre et usurier, de Roma répondit « or voilà, je suis tenu de le maintenir » car il avait dénoncé quarante quatre maisons de Roussillon!!!

Article XVIII: De Roma est accusé de forcer ses victimes à de faux aveux, les menaçant de la torture et d'être déclarés hérétiques.

Sambuc aura les pieds brûlés s'il n'avoue être dans l'erreur; la même menace est faite à Jean Pichon de Roquefure. Trois témoins ont entendu de Roma proférer ses menaces: Tallon, Suffren Carbonel, quand de Roma menaça un Bardot de La Coste, et Raymond Carbonel, quand de Roma fit avouer Blanc Jehan, Baille de Roquefure, que lui et sa famille étaient hérétiques. Quant aux neveux de Pierre Gaudin (Vinson Gardiol et Estienne Gaudin) ils furent enquis et Gardiol relâché contre dix écus.

Article XIX: Cet article résume les exactions de de Roma, qui déclare hérétiques ses victimes qui ne sont pas solvables.

Brante confirme cet article; de Roma lui ayant dit, pour sept écus qu'il devait encore qu'il « en feroyt la Justice que sen debvoit faire ». Antoine Serre entendit la lecture d'une lettre de de Roma à Tallon, le menaçant de le déclarer hérétique s'il n'envoyait les douze écus qu'il devait encore. Suffren Carbonel entendit de Roma dicter une demande d'argent à Antoine Brante et Pierre Garde de Jocas, faute de quoi ils seraient condamnés. En présence de Favatis, de Roma dit à Barthélémy Brante de lui adresser 24 écus, sinon il le déclarerait hérétique. Raymond Carbonel vit Georges Serre en prison. Ledit Georges n'ayant pu payer fut déclaré hérétique.

Article XX: De Roma est accusé d'avoir fait arrêter et transporter des sujets du Roi de France hors des terres de juridiction royale afin de les condamner.

Brante confirme le fait pour le cas des frères Thomas et Jean Gros de Gordes, et la femme d'Antoine Vian, d'Agoult. Sambuc a été informé par Raymond Bosc (qui le raconta aussi à Raymond Carbonel) d'Agoult et par Michel Marre de Cabrières. Ont été aussi transportés hors de la juridiction royale Jehan Michel, Chambrier de Gargas et Barthélémy Pute de Gignac. Tallon confirme l'article, il l'a appris à Pierre Gaudin comme le lui avait fait connaître Jehan Cavaillon, religieux de Senanque. Le dit religieux raconte cette affaire à Antoine Serre disant que plus de cinquante hommes d'Oppede, de Menerbes et Maubec conduisirent les frères Gros et une femme Jehanne Michel de Gordes à Cavaillon. Seguin entendit la narration de ces faits par Gallard de Merindol, pontonnier. A Favatis, c'est Maître Maugrin qui révèle la détention de Jehan Chambert, pris à Mallemort, des frères Gros et de la femme d'Antoine Vian.

Article XXI: De Roma fit emprisonner Pierre, Barthélémy et Antoine Sambuc, les rançonna et fit piller leurs maisons.

Brante dit que les frères Sambuc furent détenus en même temps que lui, condamnés à 52 écus, et Pierre eut sa maison pillée. Gaudin confirme;

Pierre Sambuc raconta le fait à Serre, à Merindol, en présence de Jacques Maynard, Martin Maynard et André Maynard, Baille de Merindol« Suffren Carbonel fut mis au courant par son fils Raymond, qui vit les Sambuc en prison et connaissait le pillage dont ils furent victimes. Conchet rencontra un homme qui portait du pain et des fromages pris chez les Sambuc. Meyssonnier a vu deux Sambuc en prison. Favatis était présent quand Pierre Sambuc paya à de Roma plus de 49 écus.

Article XXII: De Roma fit citer Poncet Martin de Roussillon, le tint en prison cinq semaines, et le menaça de lui brûler les pieds comme à Guillaume Marro.

Brante et Sambuc confirment l'article, ayant eu des conversations avec Poncet Martin. Carbonel père et fils furent menacés par de Roma de subir le même sort que Poncet Martin. Conchet vit Poncet Martin en la basse court de la maison épiscopale d'Apt, et Meyssonnier le vit en prison à Apt.

Article XXIII: Michel Seguin fu pillé par ordre de de Roma: Sambuc, Gaudin et Serre connaissent le fait par la victime elle-même. Meyssonnier sait que les gens de de Roma ont pillé un habitant de Buoux.

Article XXIV et XXV: Antoine Long fut pillé et son gendre Georges Astier fut détenu quinze jours en prison.

Certains témoins sont au courant du pillage pour l'avoir entendu raconter par Astier ou par Long lui-même qui dit que son gendre lui raconta ce vol quand il revint du Piémont.

Brante et Sambuc virent Astier en prison pendant quinze jours, puis condamné à 50 florins d'amende. Suffren Carbonel vit, alors qu'il était détenu, une ânesse et un pourceau pris à Long et Raymond Carbonel affirme que de Roma lui fit boire du vin de Long.

Article XVI et XXVII: Ces articles concernent Michel Serre et Jean Michel. Michel Serre d'Apt fut détenu et obligé de payer plusieurs amendes. Suffren Carbonel le vit en prison deux ou trois fois; Conchet et Raymond Carbonel ont eu connaissance du fait par Serre lui-même. Jehan Michel de Gargas fut arrêté alors qu'il labourait à Mallemort et transporté de force à Cavaillon, terre du Pape. Raymond Carbonel raconta ce fait à son père.

Nous en avons ainsi terminé avec les 27 articles d'Accusation contre de Roma. Il reste à entendre les témoins cités en particulier par la famille de Meilhe et ceux cités par le Procureur du Roi.

Alexis de Meilhe et Ferlin, son fils, laboureurs de Bonnieux ont été circonvenus par M.e Magrain et Agricol de Remerville, au nom de de Roma. Ils sont accusés d'avoir dit « que les campanes ne prouffitoyent de rien à l'Eglise et que les aumônes ne proffitoyent aussi à la rémission des péchés » et il leur est demandé « de fournir quelque argent audit de Roma qui en avait besoing ». Alexis de Meilhe était alors malade et alité chez Antoine Peyron de Gordes et si ledit Antoine dut sortir au moment où se passait l'action, Arnaud Gaudin et Sire Jehan de Garamboys restèrent

dans la pièce où Alexis était alité. Bien que se défendant d'une telle accusation, répandue par la rumeur publique, devant les menaces du supplice du feu et la promesse que leur confession resterait du domaine privé, les de Meilhe avouèrent les phrases qu'on leur attribuait et firent leur abjuration! et la sentence de condamnation suit, dont en particulier 20 écus d'or (26 Septembre 1532).

Ensuite nous entendons les cinq témoins cités par le Procureur du Roi dans l'ordre de leurs dépositions:

1. - Guillaume Falque, prêtre de Roussillon, accusé d'avoir trafiqué sur les blés et les glands, ce dont il se défend, malgré la précision des accusations. Il nie avoir dit qu'il se vengerait des « bastidans » de Roussillon qui l'avaient fait chasser de sa cure; il affirme qu'il n'a dénoncé personne nominalement, mais qu'il savait que Favatis possédait un livre niant le Purgatoire.

2. - Antoine Masse n'apporte aucun élément nouveau disant ne pas savoir si Falque a prononcé des menaces, mais il sait qu'il fut remplacé dans sa cure.

3. - Pierre de Frambourg, nouveau curé de Roussillon, qui reçut de de Roma l'ordre de rappeler à certains accusés les sommes qu'ils devaient encore à l'Inquisition.

4. - Maître Jacques Escudier fut récusé par de Roma pour témoigner pour Billon de Jocas, Poncet Martin de Roussillon et Suffren Carbonel de Bonnieux. Il était présent quand se déroula le pillage des gens de Murs et il voulut les défendre, mais Mayrin le traita de « fautor hereticorum » d'où il s'ensuit qu'il ne put défendre personne sauf Chalvin de Murs qui était malade et emprisonné et qu'il fit libérer.

5. - Maître Pierre Fallet, chargé par Claude Baulmas de demander à de Roma un double de la « commission », Mayrin lui répondit qu'il n'existait pas de double et que Baulmas n'était qu'un « vauldoys ». Quand Fallet voulut défendre Poncet Martin et Pierre Gardiol, on lui répondit qu'il se mettait en grand danger pour ces accusés d'hérésie.

Avant d'en passer à l'avis des commissaires du Roi, voici encore un trait qui dépeint l'âme de de Roma:

Ayant mis en prison Sébastien Raube, de Roma lui promit la liberté s'il charge ledit Rebuffelli, Bayle de Viens « car il avait grand désir de se saisir de sa personne ». Martin Audibert témoigne de ce fait, comme Raube avoue que c'est par peur qu'il accuse Me Raymond Rebuffelli, mari de Louise Baillesse. C'est d'ailleurs cette dernière qui fait une déposition le 20 Mars 1533, dans ce sens, Raube ayant eu de de Roma la licence de vendre les biens de sa victime.

Voici maintenant de larges extraits de l'avis des commissaires du Roi, extraits qui traduisent l'esprit dans lequel la sentence est rendue contre de Roma.

« Premièrement qu'il est sans doubte que ladite secte (Vaudois) anciennement damnée, estant par la plupart des pays de Savoie, Daulphiné et Piémont, tant en Val Putte, Val Louise que Val Luserne, Pratgella que

autres, s'est estendue et espanchée au pays de Provence en plusieurs lieux depuis trente voire quarante ans... habite en prenant terres, bastides et autres héritages à charges pour faire valoir aux Seigneurs du pays dont leur revenuz en sont amendés...

Item que en leur dite secte y a des prescheurs que l'on nomme "Barbes"... et ont les Evangillez qu'ils aprennent et quelques petitz libres françois qui contiennent leurs erreurs...

Item ilz se sont vantez en plusieurs lieux que la secte leutérienne est meilleure que la crestienne...

Item que à présent il semble que tous se veullent réduire à pénitence et veullent abjurer...

Item semble qu'il sera bon d'ordonner aux ordinaires, tant arcevesques que evesques de commettre en chacune contrée suspecte de ladite secte comme sont en eveschés d'Apt, d'Aix, Sisteron et Cavaillon et quelques autres de Provence, des gens scavans en théologie, de bonne vie et conversation pour instruire le peuple par prédication...

Item aussi semble qu'il sera bon que soit fait commandement aux Seigneurs Justiciers... autres Justiciers et Officiers des lieux dudit pays de doresnavant recepvoir aucuns estrangers... s'ils n'ont et ne font apparoir par attestation... de quels lieux ils sont...

Item et quant aux abus dudit de Roma, l'on pourra voir quels abus il a commis, en ayant toutefois en considération que la plupart des témoins et examinés contre lui, sont fort suspects...

Item sont aussi es mains dudit Président (de Chassenez) tous les autres procès ou la plupart de ceux qui ne sont encore condamnés et qui sont en sursis pour la inhibition faite audit de Roma, en vertu desdites lettres de commission, jusques autrement par le Roy, nostre Sire, soit ordonné...

Item l'on veut que l'on a extrait aucuns du pays de Provence à Cavaillon qui est terre du Pape ou Comté de Venisse, et là fait leur procès, ce qu'est contre les privilèges du pays et l'autorité du Roy... ».

Ainsi nous voyons que si de Roma n'avait outrepassé ses droits dans l'action qu'il a menée contre les vaudois, il ne lui serait rien reproché de grave. Nous savons que par la suite, il fut chassé de Provence.

Nous en arrivons aux trois derniers chapitres du document: les Avertissements de de Roma, pour sa défense.

Dans le premier, il retrace l'histoire des Vaudois, dont il situe le commencement en 1213. Partis de Lyon, avec pour chef Pierre Valdo, ces « lutheriens » s'étendent en Dauphiné, Piémont, Calabre, Apulie... en Provence... à Apt, Aix, Sisteron, Cavaillon, au Comté de Venisse, à Carpentras... de Roma affirme qu'ils tiennent des places fortes et ont beaucoup d'hommes en armes (?).

Le deuxième avertissement est fait conjointement avec Me Antoine Mayrin, contre les Vaudois de Provence: « ...contre iceulx hérétiques lasquels, à la manière accustumée sont allez ramplir les oreilles du Roy très Crétien de mensonges et invencions faulces... ». « Et je diray davantage, une grosse folie qu'on a cuyde faire... en suppliant que l'on me fit cesser

d'enquérir »... « tiercement... considère... cette secte croit et multiplie de jour en jour car il y en a dix foys ce qu'il y en avait au Concille de Balle (1431) »... « Considerez Messeigneurs... au commencement de ceste malheureuse secte seulement le pays de Lyonnais en était infect et pour en avoir usé de trop grande miséricorde... comment elle est multipliée... soyt en France soyt en Alemaigne et Italye ».

Ce second avertissement est daté du 5 Mai 1533 et porte à la fin les noms des témoins cités par de Roma, de nombreux prêtres et des habitants d'Apt.

Dans le troisième avertissement, de Roma refuse les témoins vaudois qui se sont présentés spontanément contre lui, mais il exige que la liste lui en soit communiquée... « Je les ay torturé... mais seulement 4 sur 150 examinés... les inquisiteurs ont puissance de mettre à la torture... car si on peut mettre ung simple larron à la torture, il s'ensuyt qu'on y peut mettre ung hérétique qui est plus criminel que tous les larrons et homicides du monde... ».

« ...mais on répliquera que je les debvoit torturer aultrement que par feu... je repondray... la peine appropriée des hérétiques c'est le feu... J'en ai usé en Savoie... combien que la torture de leur chaufer les piedz soyt fort terrible, touteffoys elle est moins dommageable et plus facille de guérir que la torture commune qu'on donne es larrons et homiicdes en leur tordant et renversant les jambes... Ils se plaignent que je les ay condemnez a grandes penitences peccunières... or... on les doibt enfermer entre quatre murailles au pain et à l'eau et perpetuellement... ».

De Roma affirme que leurs biens n'ont pas été pillés, mais pris pour le Roi, comme sujets rebelles, et il accuse certains d'avoir pris les armes, ce qui n'est prouvé nulle part dans tout le texte.

Ce troisième avertissement, daté du 11 Mai 1533, termine le document que nous avons analysé.

J'espère ne pas avoir mis votre attention à trop rude épreuve pour suivre cette analyse. Jean de Roma a été un Inquisiteur bien connu. J'ai lu ces jours ci l'ouvrage récent de MM. Jean Gonnet et Amadeo Molnar « les Vaudois au Moyen Age », il y est fait allusion (p. 295) aux inquisiteurs Thomas Illyren et Jean de Roma qui ont opéré en Piémont, Savoie, Dauphiné (297). L'action de Jean de Roma en Provence aurait débuté en 1528 et il est fort probable qu'il n'y aurait pas eu de procès contre lui s'il n'avait pas saisi des sujets du Roi de France, et proféré des menaces contre le Trône.

Jean Sambuc

L'installation des vaudois dans le Luberon

Une tradition historique déjà ancienne attribue aux Bouliers, famille d'origine piémontaise qui tint, deux siècles durant, la vicomté de Reillanne et la baronie de la Tour-d'Aigues, l'introduction et l'installation de populations vaudoises dans la région du Luberon et de la basse Durance. Sans être totalement dépourvue de fondement, cette tradition s'accorde mal avec les faits, tels qu'ils se dégagent des documents anciens, et doit donc être corrigée et éclairée par la confrontation avec les sources: c'est ce que je m'efforcerai de faire ici.

Les populations vaudoises de Provence, qui tinrent un si grand rôle dans l'histoire de cette région au XVIe siècle, n'étaient effectivement pas indigènes. La doctrine vaudoise, qui, au XIIIe siècle s'était répandue si largement dans les contrées voisines, Dauphiné, Piémont et Languedoc, parait n'avoir touché que très superficiellement et éphémèrement la Provence, déjà épargnée par le catharisme. Elle s'était maintenue, en revanche, avec succès dans les hautes vallées alpines du Dauphiné et du Piémont jusqu'à la fin du moyen-âge. De là elle fut apportée dans notre région par des immigrants alpins. Le récit de cette migration constitue donc la phase préliminaire de l'histoire des vaudois de Provence. Il en est aussi l'épisode le moins mal connu. Les historiens d'aujourd'hui restent, il faut bien l'avouer, encore peu informés sur la vie des vaudois provençaux et de longues et patientes recherches seront nécessaires pour en saisir les aspects essentiels. De toutes les questions qui se posent à leur sujet, la seule qui puisse recevoir dès à présent une réponse certaine — encore que parfois imprécise dans le détail — est celle-ci: quand, pourquoi et dans quelles circonstances vinrent-ils s'installer en Provence et, plus particulièrement, dans le Luberon? Pour répondre à cette interrogation, il faut remonter à cette période charnière de la fin du moyen-âge, dont les événements marquèrent si profondément le destin de la Provence.

A cette époque, le versant méridional du Luberon, qu'on appelait alors « pays d'Aigues » parce qu'il faisait partie du diocèse d'Aix

bien que situé outre Durance, formait une petite entité géographique et politique bien individualisée. Enserrés entre deux barrières naturelles, la montagne du Luberon au nord et la rivière de la Durance au sud, ses coteaux fertiles, bien ensoleillés et arrosés, ses terroirs variés permettaient la pratique des activités agricoles (culture des céréales, de la vigne, de l'olivier, mais aussi du chanvre, du lin, du safran), pastorales (élevage des ovins, des caprins, des bovins, des porcs) et industrielles (moulins, tanneries, foulons, fours à chaux, charbonnières, carrières de pierre et de sable) favorables au développement d'un habitat prospère. Pays apparemment fermé, il constituait en fait un gigantesque carrefour, où se croisaient des routes venues d'Aix, de Marseille, d'Arles, d'Avignon, d'Apt, de Forcalquier et de Manosque, et contrôlait, par les cols du Luberon et les bacs de la Durance (à Mirabeau, Pertuis, Cadenet et Mérindol) une part notable des communications entre haute et basse Provence, du trafic fluvial (flottage du bois) et des drailles de transhumance. Sans être prépondérante au niveau régional, sa vocation commerciale tenait une place non négligeable. Sur le plan politique, c'était en outre une zone frontière, aux limites des comtés de Forcalquier, de Provence et de Venaissin, dotée d'une certaine autonomie et d'une réelle importance stratégique. Pays ouvert, donc, et par là-même vulnérable.

Tous ces facteurs conjugués avaient amené et fixé un peuplement dense et prospère. Au début du XIVe siècle, on y dénombrait une trentaine de localités habitées: huit villes ou bourgades fortifiées, une quinzaine de villages et quelques hameaux — au total, un nombre d'agglomérations supérieur à celui d'aujourd'hui.

Cette situation fut complètement bouleversée par les événements de la fin du XIVe siècle. Il y eut d'abord la grande peste de 1348, suivie d'une longue série d'épidémies meurtrières; puis la guerre civile après la mort de la reine Jeanne; les ravages des grandes compagnies, ces bandes de soldats que la guerre de Cent ans, au hasard des traités de paix, jetait sur les pays voisins faute de pouvoir les payer: six invasions consécutives relayées, à l'extrême fin du siècle, par la révolte du célèbre vicomte de Turenne, qui fut aussi baron de Pertuis. Avec le XVe siècle, la paix revint enfin, mais non la prospérité. Un fléau plus redoutable continuait à sévir, la récession économique et démographique, avec son cortège de famines, de misères et de ruines. La dépopulation, en pays d'Aigues, prit vite l'allure d'une catastrophe, avec des taux atteignant ou dépassant 70%. Les agglomérations un peu importantes, villes ou bourgades, résistèrent tant bien que mal. Protégées par leurs enceintes fortifiées, dotées de réserves et d'une vitalité supérieure, elles atténuèrent, sans les compenser, leurs vides démographiques par l'accueil des réfugiés venant des villages et hameaux voisins sans défense. Ces derniers, en revanche, ne purent survivre: la plupart furent abandonnés avant la fin du XIVe siècle, les plus résistants se maintinrent jusqu'au milieu du XVe. En 1470, il ne restait plus que onze agglomérations vivantes, tout le reste étant désert. Offi-

ciellement du moins: en fait, le vide n'était pas total, certains villages déclarés inhabités comportant encore deux ou trois foyers et presque tous les terroirs des zones cultivées que leurs possesseurs, fixés dans les villes, continuaient plus ou moins à exploiter. De vastes espaces, cependant, restaient à l'abandon, vite reconquis par la garrigue et la forêt.

Dans ces conditions, les deux dernières décennies du XV[e] siècle et le début du XVI[e] siècle, où se font jour les premières manifestations du renversement des tendances dépressives et d'un nouvel essor économique et démographique, vont être le cadre d'une véritable renaissance. Mais ce renouveau intervient, il faut le remarquer, dans un contexte politique et social profondément bouleversé. D'abord, la Provence entre, en 1481, dans le royaume de France et son intégration, assez difficile, la soumet désormais à une autorité à la fois plus lointaine, plus stricte et plus étrangère à ses coutumes et à ses besoins. La classe dominante, celle des seigneurs locaux, a subi d'importants changements. La plupart des anciennes familles, décimées par les guerres et ruinées par la crise, s'éteignent ou perdent tout pouvoir. Ainsi, en pays d'Aigues, disparait la puissante dynastie de Sabran, contrainte de démembrer pièce à pièce sa baronie d'Ansouis. La grande famille d'Agoult, en revanche, tire parti du déclin de ses voisines pour se constituer un vaste domaine, la baronie de la Tour-d'Aigues. Mais surtout, une nouvelle noblesse s'installe, non plus purement terrienne, comme jadis, mais courtisane, parlementaire ou administrative. Etrangère au pays, où elle réside peu, elle apporte, dans l'administration des seigneuries, un esprit nouveau, plus préoccupé du rendement pécunier et de la conservation de ses droits et privilèges (fortement altérés, il est vrai, par plus d'un siècle d'anarchie et de crise). Plus profonde encore est la mutation des structures religieuses. Partout se constate l'effacement et la décadence du clergé, jadis si puissant. Les grandes abbayes, Montmajour, Saint-André-de-Villeneuve, Psalmody, Sylvacane, Saint-Victor-de-Marseille, et les chapitres d'Aix et de Saint-Ruf détenaient ici plus d'une centaine de prieurés paroissiaux ou ruraux, dont certains (St-Pierre de Pertuis, Notre-Dame de la Tour-d'Aigues, St-André-du-Revest, St-Pierre-de-Méjan) comptaient parmi les plus gros bénéfices ecclésiastiques du diocèse d'Aix. Or, dans la crise, plus du tiers de ces prieurés a disparu et les autres voient leurs revenus, basés sur la perception des dimes et l'exploitation de domaines fonciers, réduits à presque rien. On ne compte plus les sanctuaires abandonnés et ruinés... Moines et chanoines restent désormais dans leurs couvents et chapitres, laissant le soin des domaines à des fermiers et celui des âmes à des curés ou des vicaires, ces derniers en nombre insuffisant, le plus souvent incompétents, instables et vénaux. Les paroisses même sont mal desservies, voire pas du tout, et il faudra la réforme tridentine et plus d'un siècle d'efforts de la part des autorités diocésaines pour rétablir la situation: Villelaure, par exemple, n'aura pas de desservant permanent avant le début du

XVIIe siècle. Cette pénurie de cadres religieux durant une période prolongée favorisera, bien entendu, l'introduction et le maintien du valdéisme dans la région.

Dans le cadre ainsi posé, nous trouvons le premier élément de réponse à la question initiale: des populations alpines sont venues s'installer dans le Luberon à cette époque parce qu'il y avait des villages à repeupler, des terres à reconquérir, sous un climat et dans des conditions plus favorables que ceux de leur pays d'origine. L'immigration alpine n'était cependant pas une nouveauté pour les provençaux. Depuis plusieurs siècles déjà, une migration saisonnière amenait chaque année en basse Provence ceux que l'on appelait les gavots (ce terme, originellement attaché aux habitants de la région de Gap s'étendait en fait à tous les alpins), habitants des vallées pauvres et surpeuplées du haut bassin de la Durance, venus se louer pour la saison des récoltes. Des délibérations communales de Cucuron, à la fin du XVe siècle, témoignent de ce flux saisonnier et de l'accueil plus ou moins compréhensif qu'il suscitait chez les habitants. Certains de ces gavots, bien sûr, trouvaient parfois l'occasion de se fixer dans le bas pays et contribuaient à y attirer leurs congénères. A l'époque qui nous intéresse, le pays de Gap étant considérablement dépeuplé par la crise, le courant migratoire atteint des régions plus reculées, le pays vaudois, sur les confins du Briançonnais et du Piémont. Le principe reste le même, mais ici, la migration temporaire et individuelle précède et favorise une migration définitive et collective.

L'histoire précise et détaillée de cette migration reste à faire. Les textes locaux ne permettent, en effet, que de saisir l'aboutissement d'un processus dont la complexité nous échappe. Ces textes, ce sont les actes d'habitation.

En cette seconde moitié du XVe siècle, les seigneurs du pays d'Aigues disposent de vastes terroirs incultes et de villages désertés, dont ils ne tirent aucun profit, hormis le loyer des troupeaux qui y vont paître et des forestiers qui y font du bois et du charbon. Des solutions envisageables, la première, celle de l'exploitation directe, par l'intermédiaire de fermiers nantis d'un bail à terme, se révèle vite décevante: des tentatives de ce genre, effectuées à Mérindol et à Villelaure, tournent court au bout de quelques années. On se tourne alors vers une formule plus radicale, mais aussi plus risquée et nécessitant un investissement plus important, la colonisation. Le seigneur passe contrat avec un groupe de familles, qu'il autorise à habiter un lieu déterminé et auxquels il distribue des terres en échange de la prestation de l'hommage et du versement de diverses redevances en argent et en nature: pourcentage sur les récoltes de blés, de raisins, d'olives et de fruits, somme d'argent pour chaque maison, jardin et pré, taxes sur l'emploi (obligatoire) des fours et moulins banaux, sur les marchandises vendues ainsi que sur la vente des biens-fonds. Les colons, en retour, ont le droit de faire paître leurs troupeaux, de prendre du bois, de fabriquer du charbon et parfois même de chasser pour leurs

besoins personnels dans la zone forestière qui reste propriété du seigneur. Notons que ces mesures n'ont rien d'exceptionnel dans l'ensemble et restent conformes aux coutumes qui régissent déjà les communautés indigènes. Des contrats de ce type, appelés actes d'habitation, constituent une certaine nouveauté. Utilisés en Italie dès le XIVe siècle, ils se répandent en Provence orientale à partir du milieu du XVe siècle. C'est par ce moyen que renaissent la Napoule en 1461, St-Laurent-du-Var en 1468, Biot et St-Tropez en 1470, repeuplés par des colons originaires de la riviéra gênoise. Dans notre région, le premier à recourir à cette formule est le sénéchal Foulques d'Agoult, baron de la Tour-d'Aigues, qui en a probablement emprunté l'idée à un autre haut personnage de l'entourage du roi René, Jean Cossa, promoteur de la ré-habitation de St-Tropez: il passe, à une date malheureusement non connue mais située entre 1471 et 1491 le premier contrat d'habitation destiné à faire revivre le village de Lourmarin. L'acte, perdu dès cette époque et remplacé en 1494 par un second contrat, n'a pu être retrouvé: peut-être n'a-t-il pas eu immédiatement le succès attendu? Peut-être aussi le recours à des immigrants alpins n'a-t-il été employé qu'au moment du second acte, dont il a assuré la réussite (mais cet acte sera lui-même égaré et remplacé par un troisième en 1523). Ce second contrat, en tout cas, sera considéré comme un modèle du genre: c'est ce que laisse entendre le prologue de l'acte d'habitation de Cabrières-d'Aigues, conclu en 1495 entre Raymond d'Agoult, neveu et héritier de Foulques, et 84 familles originaires de Freissinières (commune des Hautes-Alpes, entre Embrun et Briançon), qui se réfère explicitement à l'acte passé à Lourmarin l'année précédente. Il est possible — mais ce n'est là qu'une hypothèse — que les nouveaux habitants de Lourmarin aient été originaires des mêmes contrées que ceux de Cabrières et qu'ils aient suscité et préparé la venue de ces derniers.

L'acte d'habitation de Cabrières est le seul à faire mention d'un groupe homogène de colons venus des Alpes. Tous les autres contrats postérieurs s'adressent à des groupements hétérogènes de familles dont l'origine avouée se situe généralement dans les proches environs des villages en cause. En 1504, l'évêque de Marseille confie le repeuplement de Mérindol, dont il est seigneur, à 12 familles venues de Mallemort. La même année, Gaucher de Brancas, seigneur de Céreste, donne, à l'effet de le ré-habiter, le village de Vitrolles à 8 chefs de famille d'origine non précisée. En 1505, Louise d'Agoult, soeur et héritière de Raymond, installe à la Motte-d'Aigues 32 familles et, en 1506, son mari Antoine-René de Bouliers reçoit pour habitants simultanément à Peypin-d'Aigues et à Saint-Martin-de-la-Brasque 13 familles dont 6 viennent de Grambois, 3 de Lourmarin et 4 de Volonne (près de Sisteron). Au début de 1512, enfin, Jean Forbin et sa femme Antoinette de la Terre, qui ont précédemment repeuplé le village de Saint-Esteve-Janson, sur l'autre rive de la Durance, font réhabiter Villelaure par 9 familles, dont une est originaire du diocèse de Turin, les autres venant de Janson et de Sivergues.

Comme on le voit, l'immigration alpine apparait fort peu à travers ces textes. Certainement absente à Vitrolles (où des vaudois ne seront jamais signalés par la suite) et partielle à Villelaure, elle devait pourtant être très largement majoritaire, sinon totale, à Mérindol, la Motte-d'Aigues, Peypin-d'Aigues et St-Martin-de-la-Brasque. Elle n'a donc pas été, dans tous ces cas, tributaire des actes d'habitation, mais vraisemblablement astérieure à ceux-ci. Il est probable, en effet, que les habitants de Mallemort, qui s'installent à Mérindol en 1504, sont des immigrants de plus ou moins fraiche date, de même que ceux qui reconstruisent dans les années suivantes la Motte, Saint-Martin et Peypin. En toute hypothèse, la plupart des alpins auraient donc pris, seuls ou par petits groupes, le chemin du bas pays, où ils se seraient fixés, à leur arrivée, pour des raisons de commodité évidentes, dans des localités déjà habitées, seules susceptibles de leur offrir des possibilités immédiates d'habitat et de travail. Dans un second temps seulement, au fur et à mesure des occasions qui se présentaient, ils auraient sollicité l'autorisation ou répondu aux offres faites par les seigneurs de faire revivre des villages abandonnés.

L'examen des actes montre bien, en tout cas, que les Bouliers n'ont été ni les instigateurs, ni les principaux acteurs du mouvement de repeuplement et d'immigration; deux actes seulement sur un total de sept leur sont imputables, et ce ne sont pas les plus anciens. Par ailleurs, ce mouvement, qui vient d'être détaillé pour le pays d'Aigues, a également touché les zones voisines, en nord du Luberon et de l'autre côté de la Durance, où les Bouliers n'étaient pas possessionnés: Corbières en 1471, le Castellet en 1491, Gignac en 1501, Saint-Esteve-Janson en 1507, Roquefure en 1508, Buoux en 1512, la Roque-d'Anthéron en 1514 et Saint-Martin-de-Castillon en 1521.

Tel est donc le cadre, géographique, chronologique et circonstanciel dans lequel s'est effectuée l'installation des vaudois dans le Lubéron. Il reste, certes, à son sujet, bien des questions en suspens, que les recherches futures permettront, espérons-le, de trancher. Nous avons vu que l'origine alpine des nouveaux habitants est assez rarement mentionnée dans les actes d'habitation: leur appartenance à la secte vaudoise reste, plus encore, hypothétique, quoique vraisemblable dans la plupart des cas. Quant aux conditions et modalités d'insertion des nouveaux venus dans le milieu physique, social et mental pré-existant, elles demeurent tout à fait inconnues.

Pour finir, peut-on mesurer le poids démographique de l'immigration en pays d'Aigues? Précisément non, car on ne dispose d'aucune indication chiffrée sur la population locale avant une date tardive, 1540. D'autre part, les actes d'habitation interviennent dans une période de forte expansion économique et démographique. Il ne peut être question d'attribuer à la seule immigration la différence considérable qu'on constate entre les nombres de familles recensées en 1471 et en 1540: dans les villes et bourgades non désertées, les chiffres accusent une augmentation, selon les lieux, de 60 à 80%. Reste que neuf

villages ont repris vie entre ces deux dates, dont huit au moyen d'un acte d'habitation (Vaugines, désert en 1471, parait avoir été ré-occupé par ses anciens habitants, temporairement réfugiés à Cucuron), et qu'une part prépondérante dans ce résultat doit être laissée à l'immigration. En 1540, Cabrières compte 150 maisons habitées, Lourmarin 110, Vitrolles 36, Mérindol 34. La Motte 30, Peypin 20, Villelaure 17 et Saint-Martin 16, soit, au total, plus de 400, l'équivalent, à la même date, d'une ville comme Pertuis. Par rapport aux nombres de chefs de famille portés sur les actes d'habitation, la croissance atteint ici le même taux que celui des villes, sauf à la Motte-d'Aigues, dont la population semble en régression (ce demi-échec, accidentel, peut avoir pour cause la trop grande proximité de Cabrières, nettement surpeuplé). Il convient en outre de rappeler que la totalité des immigrants n'a sans doute pas trouvé place dans les nouveaux villages et que certains d'entre eux ont pu s'installer et faire souche dans les agglomérations anciennes, Pertuis, Cadenet ou la Tour-d'Aigues. Sans s'arrêter à ces chiffres, qui n'ont qu'une valeur indicative, on peut affirmer en conclusion que l'immigration alpine en général et vaudoise en particulier a eu, sur l'évolution démographique du pays d'Aigues, un impact certain et non négligeable. Il devait, hélas, avoir par la suite, dans ses destinées, un rôle plus important encore.

Elisabeth Sauze
archiviste-paléographe

La base documentaire de cette étude, empruntée aux fonds d'archives communaux et notariaux des cantons de Cadenet et de Pertuis, ainsi qu'aux fonds départementaux de Vaucluse et des Bouches-du-Rhône, a été réunie pour les besoins de l'enquête menée dans ce secteur par les chercheurs de la Commission Régionale de Provence-Côte-d'Azur de l'Inventaire Général des Monuments et des Richesses Artistiques de la France. Son volume est tel qu'il m'a paru difficile d'en donner ici les multiples références. Les personnes qui désirent en avoir connaissance sont invitées à consulter les dossiers établis au terme de cette enquête. Elles trouveront également d'utiles indications et comparaisons dans les ouvrages suivants:

Baratier (Edouard), *La Démographie provençale du XIII[e] au XVI[e] siècle...*, Paris, 1961.

Letrait (Jean-Jacques), *Les Actes d'habitation en Provence, 1460-1560*, dans *Bulletin philologique et historique (jusqu'à 1610) du Comité des Travaux historiques et scientifiques*, année 1965, p. 183-226.

Peyre (Bernard), *Mérindol en Provence*, Avignon, 1939 (*reprints* Marseille, Laffitte, 1971).

Les barbes vaudois - XVe et XVIe siècles

Les XV[e] et XVI[e] siècles constituent la dernière période proprement vaudoise, puisque, à partir du milieu du XVI[e] siècle (au synode de Chanforan en 1532) ces communautés vaudoises rejoignent le grand mouvement de la Réforme. Enfin, je me propose de vous parler d'un aspect de l'organisation des communautés vaudoises: *Les barbes.*

Qui sont ces barbes? Ce sont des prédicateurs, et des prédicateurs vaudois. « Barbe » est un mot qui vient du piémontais « barba » qui veut dire « oncle ». Il faut prendre ce terme dans le sens d'« Ancien », de responsable de communautés (1). Une des caractéristiques des vaudois, dès le XII[e] siècle, est cette organisation des barbes, à tel point que leurs adversaires appelaient les vaudois les « *barbets* ». C'est un terme qui n'a pas complètement disparu, on le trouve dans des textes du XVI[e] siècle, et aujourd'hui encore, dans le val d'Aoste, par exemple, les catholiques désignent les vaudois sous le vocable de « barbets ». C'est donc un terme qui est resté sous forme de sobriquet.

D'où proviennent les renseignements utilisés ici? Ce n'est pas très facile, car, en particulier dans toute cette région et en Piémont, les communautés vivaient dans la clandestinité. Nous nous trouvons en face de deux types de sources, toutes deux partisanes, d'une part les documents vaudois, d'autre part les procès faits par les inquisiteurs.

Les documents d'origine vaudoise sont les plus intéressants; les vaudois parlent d'eux-mêmes. Malheureusement ces documents sont très rares. A la suite de persécutions multiples, ils ont presque tous disparu. Quelques uns pourtant ont pu être rassemblés au XVII[e] siècle et envoyés en Hollande, de là, un pasteur hollandais, auteur d'une histoire vaudoise, les a expédiés en Angleterre (2). Actuellement ces textes vaudois se trouvent à la Bibliothèque Universitaire de Dublin. Mais, ce n'est là qu'un tout petit reste de cette littérature vaudoise qui a dû s'épanouir, en particulier au XVI[e] siècle. Nous avons donc

---

(1) Cf. le mot provençal employé de même: « uncle ». Voir la mise au point de E. Comba, *Histoire des Vaudois*. Paris 1901, p. 585-587.

(2) J. Leger recueillit et utilisa ces documents pour écrire son *Histoire Générale des églises évangéliques des vallées de Piémont ou vaudoises*, Leyde, 1669.

peu de documents d'origine vaudoise. Mais ce peu est important. Il s'agit pour ce qui nous intéresse ici d'une lettre du barbe Morel qui a exercé dans nos régions. En 1530, il est envoyé par le synode de Mérindol, au nom des vaudois de Provence, auprès des réformateurs suisses. Il devait poser un certain nombre de questions. Les vaudois, en effet, étaient en désaccord doctrinal avec les réformateurs et avaient besoin des éclaircissements de Bucer, Oecolampade et autres... Nous possédons la relation de ces entretiens. Les auteurs ont toujours considéré que ce texte, une lettre, était daté de 1530 (3). La lettre de Morel parle des barbes. Or, M. Valdo Vinay, professeur à la faculté vaudoise de théologie, à Rome, a démontré récemment que ce document était un amalgame qui devait être daté du XVII° siècle (4). C'est très ennuyeux, car la réforme est déjà passée par là, donc ce n'est plus véritablement, authentiquement, uniquement vaudois. Néanmoins, j'utiliserai quand même ce texte, car un fond de tradition vaudoise a été retenu par l'auteur du XVII[e] siècle. Il y a donc des documents vaudois, ou plutôt une source d'origine vaudoise. Mais l'essentiel des renseignemnets provient d'autres types de documents: ce sont les procès faits par les inquisiteurs, surtout. L'autorité religieuse ou civile arrête des vaudois, des barbes éventuellement, les fait avouer sous la torture quelquefois.

J'ai retenu quatre de ces documents, d'origine inquisitoriale. Le premier date de 1451, c'est un procès fait dans le Val St. Martin, en Piémont, à Philippe Regis qui est vaudois (5). Le second, de 1492, concerne deux barbes qui ont voyagé en France, et qui sont arrêtés à Oulx, sur le versant oriental des Alpes après le Mont Genêvre (6). Un autre interrogatoire de quatre vaudois est fait à Oulx en 1495 (7). Enfin, le document le plus intéressant est le dernier. Il s'agit du procès fait en 1532, au barbe Pierre Griot, par l'inquisiteur d'Apt Jean de Roma. C'est le texte le plus complet, il s'agit du procès-verbal (8). L'utilisation des sources judiciaires est délicate, peut-on ajouter foi, complètement, aux déclarations faites sous la contrainte? Le problème est posé. Il faut le garder présent à l'esprit.

Je restreins donc mon propos aux XV[e] et XVI[e] siècles, c'est-à-dire à la fin des communauté vaudoises en tant que telles. L'aire géographique intéressés est le Valentinois (région de Valence), le Piémont, l'Italie centrale (dont sont originaires un certain nombre de barbes), la Provence et le Comtat Venaissin pour cette région du Luberon.

Dès lors, nous saisissons une des grandes caractéristiques des vau-

---

(3) MS 259. Trinity college - Dublin.

(4) A. Vinay: *Bollettino della società di Studi Valdesi* n. 132, décembre 1972, p. 35-48.

(5) Edité par G. Weitzecker, Processo di un Valdese - *Rivista Cristiana*, 1881, p. 363-367.

(6) MS Dd 3.26.H 6, Bibliothèque de Cambridge. Edité par P. F. Fournier, *Les Vaudois en Auvergne*. Bull. Hist. Scient. Auvergne 1942, p. 49-63.

(7) Bibliothèque Nationale, Paris, MS fr. 17811.

(8) A. N. Paris, J 851, n. 2.

dois, leur grande dispersion à l'échelle européenne: la diaspora vaudoise. Cela posait le problème des liaisons, entre les communautés, fonction en partie assurée par les barbes.

Mais que savons nous des barbes? Nous pourrons voir cela en trois temps: leur origine et leur formation, leur mode de vie, enfin, leur rôle (9).

I. - ORIGINE ET FORMATION.

Comment devient-on barbe, quelle formation fait-on subir à l'aspirant barbe?

Les quelques renseignements que l'on a sur l'origine d'un barbe demeurent rares, juste deux ou trois mentions. Il semble que cela soit par tradition familiale, pour tel barbe son père l'était déjà. Pierre de Jacobo, dit qu'il a véritablement adhéré aux idées vaudoises vers l'âge de 15 ans, grâce à son frère, et qu'il est devenu barbe à l'âge de 28 ans. Nous sommes donc dans les normes de la trentaine, âge à peu près auquel on devient barbe. Le compagnon de Jacobo, François de Girundino, arrêté avec lui en 1492, indique au cours de son interrogatoire qu'il est barbe depuis 5 ans et que son père l'était aussi (10).

Il semble donc probable, car de ces deux cas on ne saurait généraliser, que c'est au sein des familles déjà vaudoises que se recrutent les responsables de communautés.

Mais, de quelles régions proviennent les barbes? Dans la liste des 55 barbes que donne Miolo (auteur piémontais et pasteur vaudois à Angrogne) vers 1580, 46 sont piémontais. Ils sont issus des trois vallées, encore vaudoises aujourd'hui, du Val Pellice, du Val Chisone (Valcluson) et du Val Germanasca ou Val St. Martin. Cinq proviennent du Dauphiné (soit de la Vallouise soit de Fraissinières). Les quatre derniers sont dits français sans autre précision. Les deux barbes, arrêtés en 1492, dont j'ai déjà parlé, indiquent que, au cours de leurs pérégrinations en France, ils ont rencontré à trois reprises, d'autres barbes. Ils ont ainsi tenu des sortes de petits synodes à Limoges, Lyon et Chambéry. Eux-mêmes, sont originaires de Spolète en Ombrie et les treize autres barbes qu'ils nomment également. Ceux-ci ne sont pas sur la liste de Miolo. Pour ma part, dans mes dépouillements, j'ai trouvé 21 autres barbes dont, pour neuf seulement, l'origine est précisée. Ils se répartissent ainsi: 4 du Luberon ou du Comtat (1 d'Avignon, 1 de Cabrières d'Aigues, 1 de Mérindol), 3 Dauphinois (1 de Fraissinières, 1 de Vallouise, 1 d'Embrun), 1 du Piémont, le dernier de Normandie.

Si l'on fait le total de ces renseignements, nous avons donc bien

(9) Je m'attache et me limite ici à la personne et à la fonction des barbes et non à la doctrine vaudoise dont ils étaient les prédicateurs.

(10) MS Cambridge.

les zones fortes d'implantation vaudoise, c'est-à-dire l'Italie centrale et l'Italie du nord, le Dauphiné et la Provence. Quand une accusée, Peyronnette Fournier, du Dauphiné est interrogée en 1494, elle dit qu'elle vit venir chez elle, en 1474, deux « étrangers » qui parlaient « lombard » c'est-à-dire piémontais (11). La plupart des barbes, venaient donc bien de ces régions. Une autre zone très importante pour la diaspora vaudoise est l'Italie du sud, la région des Pouilles. Deux actes passés chez un notaire de Marseille, montrent qu'à la fin du XV[e] siècle des gens de Cabrières et de Fraissinières s'embarquent au port de Marseille avec femmes, enfants et bagages à destination de l'Italie du sud. Ils ne partent pas pour un bref séjour, mais pour s'installer (12). Il y avait donc des communautés dans les Pouilles. Quand Vincent Ferrier, en 1403, fait une série de prédications en Briançonnais, il indique lui-même que la plupart des barbes qui passaient dans la région venaient des Pouilles; et en 1487, lors de la persécution de Cattanée en Dauphiné, beaucoup de vaudois interrogés affirmèrent ce fait (13).

Nous avons donc là un grand ensemble vaudois: l'Italie du nord et centrale et l'Italie du sud. Les barbes sont issus de régions et de familles anciennement vaudoises.

Mais comment devient-on barbe? quelle formation leur assure-t-on?

Le procès du barbe Pierre Griot, arrêté près de Lourmarin, en 1532, est très révélateur. Griot est interrogé par l'inquisiteur Jean de Roma. C'est un procès remarquable, nous avons là le texte intégral, questions et réponses de l'inquisiteur et de l'accusé. Le greffier a tout noté au fur et à mesure. Il est touchant de voir avec quelle astuce l'inquisiteur interroge pour amener l'accusé à se contredire. Le barbe Griot nous donne toutes sortes de renseignements. On ne se rend pas compte tout de suite qu'il est barbe. C'est au cours de l'interrogatoire que l'on arrive à cette conclusion. On apprend peu à peu qu'il est vaudois, puis barbe. Griot, à propos de la formation des barbes déclare: « Avant que l'on reçoive un prêcheur, en leur secte il faut qu'il soit bien approuvé, aussi leur fait-on étudier le Nouveau Testament, quatre ou cinq ans, jusqu'à ce qu'ils sachent tout par coeur comme l'Evangile de St. Mathieu et de St. Jean, et les apôtres Thimotée et Tite, et les épîtres de St. Pierre, St. Jean, St. Jacques et St. Jude » (14).

Il y a donc une formation, dont les fondements se trouvent dans les Ecritures. Certainement aussi, les barbes apprenaient à lire et à écrire puisque en mission ils lisaient l'Ecriture et la commentaient aux fidèles (15).

---

(11) Cité par J. Marx, *L'inquisition en Dauphiné*, 1914, p. 16.

(12) F. Reynaud, *Quelques documents sur l'immigration des Vaudois au XV[e] siècle*, Provincia, t. V, n. 263, avril 1964, p. 155-157.

(13) J. Marx, op. cit., p. 12-13.

(14) A. N. Paris J 851 - f. 184 V - 185.

(15) Un participant à la présente conférence fit remarquer que chez François

Dans les documents conservés à Dublin, Morel déclare que quand un homme souhaitait être reçu ministre après avoir manié la charrue ou gardé le bétail jusqu'à l'âge de 25 ou 30 ans, il se présentait devant les ministres et se jetait à genoux, il les priait de le recevoir et d'intercéder auprès de Dieu, afin qu'il fût rendu digne d'un si saint emploi; il dit aussi qu'on faisait enquète de sa conduite, et que, s'il avait un bon témoignage, on le recevait au rang des aspirants. Ensuite durant trois ou quatre ans, mais seulement pendant les deux ou trois mois d'hiver (pendant la période calme des travaux des champs) on les instruisait, on leur apprenait à lire et à écrire, on leur faisait apprendre par coeur les évangiles selon St. Mathieu et St. Jean, les épitres catholiques et une bonne partie de celles de St. Paul. Après cela on les envoyait dans le lieu où demeuraient les vierges ou les soeurs pour y passer un ou deux ans dans la retraite. Après quoi on les consacrait par l'administration de l'Eucharistie et de l'imposition des mains, et on les envoyait prêcher.

Il y a donc des recoupements qui se font avec la déclaration précédente. C'est là que les deux témoignages sont intéressants, car G. Morel parle, si c'est lui, en toute liberté, volontairement, tandis que Griot parle sous la contrainte. Il y a donc une certaine formation théorique, qui est assurée. Il semble bien que outre cette formation théorique, — il n'y a pas de formation théologique à proprement parler — l'essentiel se fasse par la pratique. Ecoutons encore Pierre Griot, « quand les prêcheurs s'en vont deux à deux, il y en a un qui est principal, l'autre est son simple compagnon, lequel aujourd'hui est donné pour plusieurs raisons: la première est pour apprendre le nouveau testament, la seconde s'exercer petit à petit à la prédication, la troisième est pour porter témoignage à la congrégation si le maître a été de bonne conversation et s'il a bien enseigné la secte au peuple » (16).

Le témoignage de Morel confirme ces dires.

C'est donc une formation double qui est assurée, une est théorique, elle dure quelques mois tout au plus (c'est l'étude des Ecritures), l'autre est pratique, les prédicateurs s'en vont deux par deux, le plus ancien forme le plus jeune. Quand l'apprenti est jugé apte, il est reçu barbe. Mais par qui? Il est assez difficile de le préciser. Les témoignages divergent. Quelques documents de la fin du XV[e] siècle parlent d'un grand maître qui se trouverait dans les Pouilles. Griot, vers 1530, ne dit pas un mot du grand maître, il parle simplement de quatre principaux qui gouverneraient l'ensemble de la communauté vaudoise. Le problème est donc de savoir s'il y avait chez les barbes véritablement une hiérarchie. Si nous nous référons au livre récent de Molnar et Gonnet nous sommes certains qu'il y en

---

d'Assise les évangiles les plus utilisés, comme chez les barbes, étaient ceux de Mathieu et de Jean.

(16) A. N. Paris J 851 - f. 185.

avait une jadis. Mais au XV[e] siècle, à part cette mention de « maître » je n'en ai trouvé aucune trace (17).

Le candidat vient d'être accepté comme barbe, il a passé ses épreuves, il a été formé, il a participé probablement à une ou deux missions. L'asssemblée annuelle l'a reçu barbe. Il reçoit un nom ou plutôt un prénom par lequel on le désignera désormais. C'était comme un nouveau nom de baptême, le changement de prénom marquait l'affectation exclusive de cet homme à la prédication (18).

Le procès des deux barbes en 1492 est révélateur à ce sujet. A François Girundino, le grand maître, qui le fait barbe en 1487, impose le prénom de Martin. Son compagnon, Pierre de Jacobo, barbe aussi, arrêté avec lui, s'appelle Jehan (19).

Etienne David, interrogé en 1495 dénonce des barbes, mais ne peut guère donner de précisions: « un barbe vaudois — dit-il — s'appelait Benoit », il le vit dans la maison de son père; il parle aussi d'un autre nommé Barthélemy (20).

Le changement de nom amène deux remarques. C'est une attitude qui est conforme à l'Evangile, celui qui change de nom se consacre tout entier à la prédication, exclusivement à elle. Le changement de nom est aussi un moyen d'échapper à la persécution. Possèdant le surnom du barbe, l'inquisiteur n'avait guère les moyens de se lancer dans une enquête.

II - LE MODE DE VIE

La vie du barbe semble avoir été simple et rude. Quand l'inquisiteur demande à Philippe Régis en 1451 à quoi il recconnaît les barbes, l'accusé répond qu'ils viennent chaque année (21). Il y a donc régularité de la mission. A la fin du XV[e] siècle, dans le Dauphiné, à la même question un vaudois répond à l'inquisiteur: « ils sont vêtus comme les pèlerins qui vont aux Saints Lieux » et, Estève Roux de Fraissinières, interrogé précise: « ils sont vêtus de gros draps de serge » (22). Leur aspect est donc très simple, et cela semble frapper les fidèles. De même les trois vaudois du Dauphiné qui sont exilés en Provence reconnaissent que François Girundino et son compagnon sont des barbes à leurs manteaux (23).

Toujours en déplacement, les barbes ne devaient guère s'embarrasser d'objets inutiles. Le plus souvent ils pratiquaient un métier.

---

(17) J. Gonnet et A. Molnar, *Les Vaudois au Moyen-Age*, Turin 1974, p. 190-194. Mais E. Comba, op. cit. p. 587-588, rejette cette thèse.

(18) Cf. Jean 1 : 42 où Simon reçoit le nom de Pierre.

(19) MS Cambridge.

(20) B. N. Paris - MS fr 17811, f. 58 V.

(21) Weitzecker, op. cit

(22) Marx, op. cit., p. 15.

(23) Cambridge; (Fournier, op. cit., p. 56).

Les quelques professsions de barbes que nous connaissons ont une caractéristique commune, tous les métiers exercés nécessitent des déplacements fréquents. Cela présente un double intérêt, le métier pouvait assurer, en cas de difficulté, une reconversion facile. Par ailleurs ces professions itinérantes pouvaient servir de couverture vis à vis des autorités locales soupçonneuses à l'égard des vagabonds.

Le barbe des Pouilles se faisait passer pour marchand au millieu du XV[e] siècle (24). A Barge, en Piémont, quand les barbes arrivent, venant des Pouilles, ils s'arrêtent chez un marchand nommé Antoine Volpi (25). Un marchand est quelqu'un qui reçoit du monde, il n'est pas suspect, dans une localité, que des étrangers frappent à cette porte.

François Aydeti, du Val Pérouse et son compagnon Philippe Régis se font passer ou sont effectivement merciers (26). Antoine Guérin d'Avignon, qui exerce dans le Comtat et en Provence vers 1530, est toujours désigné sous le terme du « bonnetier d'Avignon ».

Pierre Griot, déclare à l'inquisiteur qu'il était autrefois muletier et qu'à présent il est barbier. De fait, dans l'inventaire des biens que l'on saisit dans la maison où il est arrêté, se trouve une trousse de barbier (27).

En 1487, Odin Crespin de Fraissinières, au cours de son interrogatoire, raconte qu'il y a des années, il a eu la jambe malade, un barbe nommé Michel l'a guéri (28).

La veuve Peyronette, de Beauregard, au diocése de Valence, avoue lors de son procès en 1494 « que les prédicateurs lorsqu'ils se retiraient de sa maison lui donnaient quelquefois une certaine quantité d'aiguilles et que son mari, lorsqu'il vivait, leur donnait de l'argent pour leur peine » (29).

Marchands, artisans, barbiers-chirurgiens, voilà les métiers que exerçaient les barbes, métiers de colporteurs. Quand Jean de Roma, inquisiteur d'Apt conclut sa procédure, pour le Parlement d'Aix, il ajoute: « tous sont ouvriers ou quelques uns marchands ou ils exercent un métier. Les prédicateurs vont par le monde d'apparence vile et simples gens mécaniques » (30).

La question se pose de savoir si les barbes exerçaient véritablement un métier, ou si ce n'était qu'un prétexte à déplacements et à contacts avec les inconnus. Tous les documents utilisés ici sont extraits de procès. On peut se demander si face à l'inquisiteur, les barbes ne disaient pas exercer une profession pour se disculper. On peut, là encore, faire confiance au témoignage de Morel qui indique: « Ils travaillent de leurs mains, en quelque honnête profession, plutôt

(24) Weitzecker, op. cit.
(25) Marx, op. cit., p. 15.
(26) Weitzecker, op. cit.
(27) A. N. Paris, J. 851 - f. 167 V - 168.
(28) Cambridge 113... cf. Marx.
(29) Cité par Comba, op. cit., p. 588.
(30) A. N. J 851 - f. 237.

pour faire plaisir à leur peuple et pour éviter l'oisiveté que par besoin » (31).

Il semble bien qu'il y ait concordance entre les textes des inquisiteurs et Morel.

Les barbes ont mené une vie bien modeste, et c'était là l'avis des barbes eux-mêmes. Un vaudois arrêté et interrogé en 1495 fait dire aux barbes: « nous menons une vie très simple et la Sainte vie de St Pierre » (32).

Dans ce mode de vie du barbe, un aspect particulier: le célibat.

Pierre Griot, au cours de son interrogatoire déclare « Les barbes promettent à Dieu pureté et obéissance » (33). N'y a-t-il pas eu de la part des communautés vaudoises imitation de la pratique traditionnelle dans l'église catholique? Morel parle aussi du célibat (34). Mais quand l'inquisiteur interroge d'un peu trop près Pierre Griot, il lui dit « êtes-vous laïc ou prètre? » Griot répond « je suis laïc ». Et l'inquisiteur reprende « voulez-vous être marié oui ou non? ». Il dit « je veux être marié ». Cette réponse est une mesure de protection à un moment du procès où Griot essaye de refuter l'accusation qu'on lui fati d'être barbe.

La vie des barbes est quand même dominée par une caractéristique essentielle, le nomadisme: c'est là la grande caractéristique de ces colporteurs de la foi, on la retrouve dans tous les documents de quelque nature qu'ils soient. Les barbes vont deux par deux, ils ont une mission pour une durée de un à trois ans. Morel dit que c'est tous les trois ans qu'on changeait la tournée des barbes. L'inquisiteur d'Apt dit que c'est chaque année, de façon à échapper à toutes les poursuites et pour qu'on ne les reconnaisse pas dans les mêmes lieux deux années consécutives.

Les barbes ne sont pas attachés à une région, il ne vont pas chaque année dans le même pays. C'est la Réforme qui a fixé les barbes vaudois, devenant pasteurs. Au synode de Chanforan, en effet, il a été arrêté que « les ministres de la Parole de Dieu ne doivent pas être changés d'un lieu à un autre, sinon que ce soit pour la nécessité au profit de l'Eglise » (35).

III - LA MISSION

La tournée missionnaire est régulière, chaque année l'ensemble des communautés est visitée, pas forcément par les mêmes barbes. Au cours de son interrogatoire, on l'a vu, Philippe Régis répond à

(31) Cité par A. Ruchat (qui reprend Scultetus), *Histoire de la Réformation en Suisse*, 1838, t. 2, p. 321.
(32) B. N. Paris, MS fr 17811 - f. 57.
(33) A. N. J 851 - f. 186 V.
(34) A. Ruchat, op. cit., t. 2, p. 320.
(35) Cf. P. Gilles, *Histoire ecclésiastique...*, Genève 1644. Ed. Pignerol. 1881. t. 1, p. 51.

l'inquisiteur qui lui demande à quoi il reconnaissait que les personnes dont il parle étaient des barbes: « parce qu'ils venaient chaque annés dans la vallée » (36). Les barbes partent deux par deux, selon la vieille règle évangélique (37). L'un est plus ancien, averti, confirmé par une expérience assurée, vérifiée par les divers synodes, l'autre est un jeune qui lui est adjoint. Pierre Griot, âgé de 30 ans environ, indique qu'il chemine avec un vieillard de 60 ans; au contact de l'ancien il apprend les Evangiles (38). François de Girundino, lui, a cheminé pendant deux ou trois ans avec un autre barbe appelé Barnoro (39).

Les barbes vont ainsi par deux, ce qui représente un apprentissage pour le plus jeune, mais aussi un contrôle mutuel — chacun aura à rendre témoignage au synode de l'automne suivant.

En général, la tournée dure un an, parfois plus — les barbes peuvent couvrir de grandes distances, les deux prédicateurs arrêtés en 1492 précisent les régions visitées: Girundino a visité en Italie Bologne, Lucques, La Marche d'Ancône. Il a exercé, pendant environ six ans en Italie, puis pendant deux ans il passe les Alpes pour aller en Provence et en France où il a traversé Le Bourbonnais, Rodez, le Forez, l'Auvergne, la Marche (Limousin), le Bordelais, Nice, Aix-en-Provence, Privas. Pierre de Jacobo, son compagnon, a assuré des missions pendant dix ans dans les vallées du Piémont et du Dauphiné (40).

Voici donc deux compagnons jetés sur les routes. Où vont-ils? Que font-ils? Comment s'y prennent-ils? Une tournée leur a été précisée avec une liste de localités et de noms amis où ils pourront faire halte. En 1451, Philippe Régis, dénonce au cours de son interrogatoire toute une série d'habitants du Val St. Martin. L'inquisiteur lui demande comment il sait que ces personnes sont de la secte vaudoise. Il répond qu'il a vu leur nom dans le livre des barbes (41). On ne peut, toutefois, pas affirmer que cette pratique d'inscrire les vaudois sur une liste, fort imprudente en ces temps incertains, ait été générale. Il est vrai que dans le cas cité, il s'agit de vallées piémontaises où les vaudois étaient particulièrement nombreux, et où ils devaient se sentir plus assurés.

Arrivés dans une maison vaudoise de la localité, les barbes pouvaient se reposer, se restaurer; ils donnaient des nouvelles des lieux déjà visités. Là, ils rassemblaient la communauté en une ou plusieurs fois selon son importance. Philippe Régis dit que le barbe rassemble dans une maison 50 ou 60 personnes et fait le sermon (42) à partir de

(36) Weitzecker, op. cit., p. 364.
(37) Marc VI, 7 - Luc X, 1.
(38) A. N. Paris J 851 n. 2 - f. 185.
(39) MS Cambridge, Fournier, op. cit., p. 53-54.
(40) MS Cambridge, Fournier, op. cit.
(41) Weitzecker, op. cit., p. 366.
(42) Weitzecker, op. cit., p. 366.

petits livres que les barbes transportent, évangiles ou autres, ou bien qu'ils trouvent sur place.

Dans l'inventaire des biens de Collin Pellenc d'Apt, condamné pour hérésie en 1540, la justice saisit une bible imprimée en français, à Neuchâtel, en 1535 à la demande des vaudois (43). Le sermon partait toujours de l'Ecriture. Nous connaissons mal la doctrine enseignée par les barbes à cette époque; il y a des constantes qui n'ont pas varié: refus du purgatoire, des prières et des offrandes pour les morts, refus de prier la vierge Marie et les saints qui ne peuvent nous aider, respect du dimanche, refus du serment. Un point, cependant, étonne, on trouve dans les documents des XVe et XVIe siècles la pratique de la confession. Or les auteurs, tant vaudois que catholiques, n'ont jamais insisté là-dessus. On peut comprendre pourquoi. Du côté vaudois, cette pratique de la confession semble attester qu'ils avaient adopté une pratique tout à fait catholique; et du côté catholique on n'a pas à relever ce fait qui montrait que les vaudois n'étaient pas si « hérétiques » que cela. Ce fait, pourtant est attesté par tous les documents, les procès le mentionnent tous; quelquefois c'est la confession au barbe, mais c'est aussi la confession au curé du village. Morel le mentionne aussi: « ils avaient l'usage de la confession auriculaire, mais sans superstition et sans tyrannie, ils s'en servaient pour porter plus efficacement leur peuple à la piété » (44).

Cette pratique, attestée en Dauphiné et en Provence, n'est-elle pas le fait de communautés implantées dans des régions massivement catholiques, et qui, au cours des siècles, ont fini par adopter un modus vivendi, n'est-elle pas une caractéristique de notre région? Dans les textes plus tardifs, on ne fait plus allusion à la confession. La Réforme a effacé complètement cette pratique.

Au cours de leurs tournées les barbes prononcent des sermons, pratiquent la confession, ils perçoivent aussi les aumônes auprès des fidèles. L'inquisiteur d'Apt a compté que les barbes qui collectaient en Provence, ramenaient 600 ducats dans les vallées piémontaises. L'argent était destiné aux pauvres des communautés, à l'entretien des prédicateurs. « Les ministres vivaient dans le célibat, et ils étaient tous entretenus par les subventions volontaires de leur peuple, lesquelles ils partageaient toutes les années dans le synode général. Une portion était donnée aux ministres, une autre aux pauvres et une troisième était réservée pour ceux qui étaient en voyage ou en mission de la part des églises » (45).

La mission terminée, les barbes se rassemblent pour leur synode annuel, en Piémont. C'est une pratique certaine pour la période des XVe et XVIe siècles. A Jean de Roma qui l'interroge, Griot répond que « l'assemblée annuelle veut savoir si le barbe a bien enseigné la secte au peuple ou s'il a prêché au contraire en soutenant l'église

(43) A. D. B-du-Rh. B 5443, cf. M. Villard. *Vaudois d'Apt au XVIe siècle.* Bulletin Philologique et Historique, Paris 1968, p. 641-653.

(44) Cf. Ruchat, op. cit., t. 2, p. 322.

(45) Rapport de Morel, cf. Ruchat, op. cit., t. 2, p. 320.

romaine. Il serait discipliné et repris aussi s'il a pris d'argent des pauvres, aussi s'il n'a pas vécu chastement, aussi s'il n'a été diligent et exemplaire, car s'il a failli, il sera puni ou privé de non plus prêcher » (46).

Renseignements pris sur la situation de l'église vaudoise dans les divers pays visités, l'assemblée répartit de nouveau les tournées, une nouvelle mission commence.

La prédication se fait en secret, le plus souvent dans les maisons vaudoises, et non pas sur la place publique. Le but de la mission des barbes n'est donc pas tant la conversion aux croyances vaudoises, qui semble du ressort des fidèles, que l'entretien de la foi des communautés. Aussi les autorités écclésiastiques ou laïques ont compris l'importance de ces pèlerins de l'hérésie; dans leurs conclusions, les commissaires du Parlement de Provence, enquêtant sur les activités de l'inquisiteur Jean de Roma conseillent de « veiller aux barbes, et, s'ils sont pris, qu'ils soient exécutés comme hérétiques, sans avoir rémission, car d'eux viennent tous les maux » (47).

* * *

Les barbes constituent ainsi le lien vivant entre les communautés de la diaspora vaudoise, l'armature de cette église, l'organe de coordination de l'ensemble et son ferment d'unité. C'est le moyen de répondre aux besoins d'une communauté éclatée et dispersée. C'est le moyen adapté à la situation très originale faite aux vaudois, tantôt traqués comme hérétiques et tantôt tolérés parce que peu originaux dans leurs pratiques; à la fois minoritaires dans une région ou un pays, mais pouvant être majoritaires dans un village ou un bourg. Les barbes ont permis à ces communautés de persister et de persévérer.

A partir de la Réforme et du ralliement des vaudois à celle-ci en 1532 la plupart des barbes deviennent pasteurs des églises réformées.

Au XVIIe siècle on a même perdu le nom de « barbe », puisque à Fontainebleau, lors de la révocation de l'édit de Nantes en 1685, alors que la persécution reprend contre les protestants, pour passer inaperçus, les pasteurs se font appeler « barbes » (48). C'est donc que la population et les autorités ne savaient plus ce que désignaient ces termes, du moins dans la région parisienne.

Avec la disparition des barbes, s'efface l'un des témoignages les plus authentiques et les plus anciens de la mission évangélique: la prédication itinérante.

Gabriel Audisio
Lourmarin, juillet 1975

(46) A. N. Paris, J 851, n. 2, f. 185.
(47) A. N. Paris, J 851, n. 2, f. 165.
(48) Bulletin société Hist. Protest. Français, t. 52 (1903), p. 301.

«Les Vaudois et la Bible»

(Notes en vue de la Prédication donnée par le pasteur Louis Mordant de Lourmarin en Provence à l'occasion du Rassemblement des Vaudois du Luberon à Sivergues le dimanche 27 Juillet 1975).

Matthieu 13: 44-46:

Ces deux hommes vendent tout ce qu'ils ont pour acheter un trésor; ce trésor était caché et d'une valeur inestimable; l'ayant trouvé, leur joie est immense et justifie le dépouillement total de ce qui avait jusqu'ici une vraie valeur pour eux.

Ainsi en est-il dans l'histoire du mouvement vaudois de la découverte de la Bible rendue accessible à tous par sa traduction en langue vulgaire.

C'est à la fin du XII[e] siècle que parait s'être produite en France la première intervention de la papauté pour empêcher dans notre pays la lecture de la Bible en langue vulgaire. Il y avait à cette époque à Metz et dans les environs des personnes qui avaient trouvé dans certains fragments des Ecritures traduits en français l'aliment spirituel que réclamait leur âme. L'évêque Bertram s'en émut et prévint le Pape qui répondit: « Notre vénérable frère nous a fait savoir que dans le diocèse de Metz une multitude de laïques et de femmes, entrainés par un désir immodéré de connaître les Ecritures, ont fait traduire en français les Evangiles, les Epitres de Paul, les Psaumes, les moralités sur Job, et plusieurs autres livres, *dans le but coupable et insensé* de se réunir, hommes et femmes, en secrets conciliabules dans lesquels ils ne craignent pas de se prêcher les uns aux autres. Réprimandés à ce sujet par les prêtres de la paroisse, ils leur ont résisté en face, cherchant à prouver par des raisons tirées de l'Ecriture qu'on ne devait pas défendre cet exercice... ». Le pape envoya des abbés missionnaires qui prêchèrent, brulèrent les Bibles françaises et extirpèrent la secte.

En 1229 le Concile de Toulouse publiait le Décret suivant:

« Nous prohibons qu'on permette aux laïques d'avoir des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, à moins que quelqu'un ne dé-

sire, par dévotion, possèder un psautier ou un bréviaire pour le service divin, ou les Heures de la Bienheureuse Vierge. Mais nous leur défendons très expressément d'avoir en langue vulgaire même les livres ci-dessus ».

Le même concile, en établissant le tribunal de l'Inquisition ordonnait: « que l'on détruisit entièrement jusqu'aux maisons, aux plus humbles abris et même aux retraites souterraines des hommes convaincus de possèder les Ecritures, qu'on les poursuivit jusque dans les forêts et dans les antres de la terre, qu'on punit sévèrement même quiconque leur donnerait asile... ».

Rome arrivait trop tard, la Bible en langue vulgaire avait pris un avance qui devait lui permettre de subsister. L'une de ses retraites fut chez les Vaudois des Hautes Alpes et du Piemont: « Descendaient-ils de leurs vallées dans la plaine, ils distribuaient la Bible sous le manteau; les poursuivait-on à main armée dans leurs retraites, ils emportaient leurs précieux manuscrits dans des cavernes connues d'eux seuls. La Mission de ce peuple fut de donner asile à la Bible jusqu'au jour où elle descendrait de ces remparts neigeux pour conquérir le monde! ».

Ce qui frappe chez les vaudois, c'est le caractère populaire de leur biblicisme; ils pensent l'Ecriture dans leur langue de tous les jours, ils l'apprennent par coeur, et, sur le plan de leur vie quotidienne de gens simples, ils se laissent pénétrer de son message et prennent scrupuleusement les attitudes qu'il engendre. Au Concile de Constance (1417) Jean Gerson, chancelier de l'Université de Paris assurait que « les pauvres de Lyon favorisaient une interprétation littérale erronée des Ecritures, en tant que laïcs en possession de la Bible traduite dans leur propre langue ».

Les exemplaires manuscrits ne furent cependant pas nombreux même parmi les vaudois; ils apprenaient les évangiles par coeur afin de les transmettre de vive voix; le message biblique exige la foi et doit être transmis surtout par la parole vivante et accueillie avant tout par l'audition.

Antoine de Bourbon assure que déjà Vaudes entreprit de répandre les Evangiles et tout ce qu'il avait appris par coeur, et ses disciples connaissent fort bien le Symbole des Apôtres en langue vulgaire, apprennent par coeur les Evangiles du Nouveau Testament en langue vulgaire, et, à haute voix, les répètent les uns aux autres. « J'ai vu des mes propres yeux, écrit-il, un *jeune rustre*, qui n'a passé qu'une seule année dans la maison d'un hérétique vaudois, mais qui, à force d'écouter attentivement et de répéter soigneusement ce qu'il y avait entendu, avait appris par coeur dans ce court délai, quarante évangiles du Dimanche. Tout cela il l'avait appris mot à mot dans sa langue maternelle... J'ai également *vu des laïcs* qui étaient capables de réciter par coeur une bonne partie de Matthieu et Luc et particulièrement tout ce qui a trait aux enseignements et aux paroles de Notre Seigneur ».

Antoine de Stefano, historien catholique italien écrit en 1938: « Peu de centres intellectuels peuvent, à cette époque, rivaliser avec les Vaudois en ce qui concerne leur application fébrile à l'étude de la Bible, leur ardent enthousiasme à l'apprendre dans leur langue maternelle. En un temps où les moyens d'instruction étaient pauvres et rudimentaires, une telle floraison d'énergie intellectuelle dans les couches inférieures de la population ne peut que nous remplir d'étonnement. Nous lisons dans un document du XIIIe siècle que les vaudois, jeunes et vieux, hommes et femmes, s'appliquaient sans cesse, jour et nuit, à apprendre et à enseigner. L'ouvrier occupé à son travail pendant la journée se hâte, à peine le soir tombé, il court étudier ou instruire les autres qui sont plus ignorants que lui. Même *un enfant de sept ans*, ayant appris par coeur un verset de la Bible, va chercher quelqu'un pour lui en faire part ».

La propagation de la parole à travers toute l'Europe s'organise par l'invincible armée du Colportage. Le Colporteur, infatigable à la marche, cheminant, la balle au dos, ou trottant sur les pas de son mulet, s'introduit dans les châteaux, les hôtelleries et les chaumières; apôtre et marchand tout à la fois, vendant et expliquant la Parole de Dieu. Parmi eux les vaudois furent au premier rang, mais ils eurent beaucoup d'imitateurs parmi les réfugiés de Genève, de Lausanne, de Neuchâtel. Même des grands seigneurs et des hommes de culture se firent colporteurs pour répandre la Bible: « étudiants et gentilshommes, dit Calvin, se travestissent en colporteurs, et, sous l'ombre de vendre leurs marchandises, ils vont offrir à tous les fidèles les armes pour le saint combat de la foi. Ils parcourent le Royaume, vendant et expliquant les Evangiles... ».

La Princesse Marguerite de Navarre envoyait des colporteurs qui s'insinuaient dans les maisons, et, sous prétexte de vendre des bijoux aux damoiselles, leur présentaient des Nouveaux Testaments imprimés en beaux caractères, règlés en rouge, reliés en velin et dorés sur tranche « ...la seule vue de ces livres, dit un historien, inspirait le désir de les lire... ».

Leurs livres ne formaient souvent qu'une partie de leur pacotille: ils commençaient à offrir à leurs clients de belles étoffes et des bijoux d'or, avant de leur présenter la « Perle de Grand Prix ». Il faut se souvenir qu'au XVIe siècle, comme au Moyen Age, le commerce de détail, en dehors des villes, se faisait à peu près exclusivement par le moyen de colporteurs ambulants qui débitaient toutes sortes de marchandises, y compris les livres. Les autorités ne songeaient donc pas à gêner ces modestes commerçants et durent être assez lentes à découvrir que l'hérésie se dissimulait parfois entre les pièces d'étoffe.

Beaucoup payèrent de leur vie leur courage et leur fidélité; mais les Martyrs préféraient la mort et le bucher que de renier le Maître qui leur avait donné la vie éternelle.

« Jésus Christ libère... » dit l'Assemblée de Nairobi pour les col-

porteurs bibliques et les martyrs de la foi, la Liberté spirituelle trouvée dans la FOI en Jésus-Christ et dans l'AMOUR qu'il communique permet à des hommes de rester Libres dans les chaines, dans les geôles et sur le bûcher!

Au fond des cachots du Château d'If à Marseille, le galérien Cephas Carrière écrivait: « Malgré la vigilance de nos ennemis, nous avons la consolation d'y faire nos exercices de piété, d'y chanter les louanges du Seigneur, d'y lire la Sainte Parole, de même qu'on pourrait faire dans une chambre parée et ornée, et nous pencher sur le sein de Notre Sauveur et y laisser couler nos larmes. Je m'estime plus heureux dans ces lieux que dans des palais où je n'aurais pas la Liberté de servir mon Dieu ».

Du même Château d'If, un autre galérien Elie Neau, écrivait à des amis qu'il avait pu conserver une Bible anglaise dont la lecture faisait ses délices: « ainsi, disait-il, je suis plus riche que mes ennemis ne croient; dans ma plus grande pauvreté, je suis assuré que je suis plus riche qu'eux. Oh! s'ils savaient combien un homme est riche lorsqu'il est pénétré des rayons de la face de son Dieu!!! ».

Le 12 septembre 1532 se réunissait à Chanforan, dans le Val d'Angrogne, au Piémont, un Synode général des Eglises Vaudoises.

Les vaudois, à la suite d'un voyage d'enquête de deux de leurs Barbes auprès des réformateurs suisses, avaient décidé de convoquer toutes leurs églises et invité les réformateurs à exposer leur point de vue.

Farel et Saunier se rendirent à Chanforan avec Olivétan: sous les châtaigniers le barbe Martin Gonin, pasteur d'Angrogne, avait disposé des bancs rustiques où prirent place des représentants des contrées voisines très nombreux, mais aussi des délégués venus de Provence, de Bourgogne, de Lorraine, de Calabre, de Bohème; « dominée par les foudres de Farel, dit M. Comba, la discussion fut rapide comme le feu roulant qui précède une victoire décisive » une déclaration nettement évangélique fut adoptée.

Les Barbes montrèrent à Farel et à Saunier les exemplaires manuscrits de l'Ancien et du Nouveau Testament qu'ils conservaient précieusement. Les Réformateurs proposèrent une révision des Livres Saints sur l'original, pour une large diffusion auprès des chrétiens de langue française, pour l'honneur de Dieu et une meilleure défense contre l'erreur. Proposition votée avec enthousiasme. « La Bible des Vaudois, mise au point par Robert Olivétan, fut pour les églises de France, nouvellement fiancées à Jésus-Christ, comme le présent de noces donné par un frère ainé, le peuple des vallées, à ses soeurs cadettes ».

Olivétan, « humble et petit translateur à l'Eglise de Jésus-Christ, dédie son oeuvre, non comme selon la coutume à quelque très illustre, très excellent, très haut, très puissant, très magnifique, très redouté, très victorieux, très sacré, béatissime et sanctissime nom,

mais à la paoure Eglise qui l'a accueilli dans ses sauvages retraites du Val d'Angrogne:

« Vraiment cette parole t'était proprement due, en tant qu'elle contient tout ton patrimoine, à savoir cette Parole par laquelle, par la foi et assurance que tu as en icelle:

en pauvreté, tu te réputes riche; en malheureté, bienheureuse; en solitude, bien accompagnée; en doute acertainée; en périls, assurée; en tourments, allégée; en reproches, honorée; en adversité, prospère; en maladie, saine, en mort, vivifiée.

Tu accepteras donc, o paourette petite église, cestuy présent d'aussi joyeuse affection que de bon coeur il t'est envoyé et dédié...

Des Alpes ce XIIe de Février 1535.

Ne craignez pas, petit troupeau, car il a plu à votre Père vous donner le Royaume ».

Ainsi, dès 1535, tout le mouvement réformateur de langue française devra sa première Bible à la fidélité déjà quatre fois centenaire du mouvement vaudois à la Parole de Dieu traduite en langue populaire, apprise par coeur, diffusée par les colporteurs, vécue dans la vie de tous les jours, à l'adhésion de ce peuple à la Réforme calviniste correspondant à ses aspirations séculaires, et à la générosité de ces pauvres montagnards qui se sont cotisés pour faire les frais de cette première bible protestante imprimée en français à Neuchâtel en 1535 et dont nous savons que plusieurs exemplaires sont parvenus en Provence aux communautés vaudoises du Luberon.

Citons en terminant un extrait de la *Préface* de Calvin (traduite en français par Olivétan) au début du *Nouveau Testament* de la Bible vaudoise:

« Sans l'Evangile, nous sommes inutiles et vains,
sans l'Evangile, nous ne sommes chrétiens;
sans l'Evangile, toute richesse est pauvreté,
sagesse est folie devant Dieu,
force est faiblesse;
Mais, par la connaissance de l'Evangile, nous sommes faits enfants de Dieu, frères de Jésus-Christ, combourgeois des saints, citoyens du Royaume des Cieux: Héritiers de Dieu avec Jésus-Christ par lequel
les pauvres sont faits riches,
les faibles puissants, les fous sages,
les pécheurs justifiés, les désolés consolés,
les douteurs certains, les serfs affranchis.
C'est la Puissance de Dieu en salut à tout croyant ».

Le colporteur vaudois

Poême de John Greenleaf Whittier
Adaptations italiennes de G. Nicolini et de Enrico Meille
Adaptation française de Guillaume de Felice

LE COLPORTEUR

Oh regardez, ma noble et belle dame,
Ces chaînes d'or, ces joyaux précieux,
Les voyez-vous ces perles dont la flamme
Effacerait un éclair de vos yeux?
Voyez encor ces vêtements de soie,
Qui pourraient plaire à plus d'un souverain,
Quand, près de vous, un heureux sort m'envoie
Achetez donc au pauvre pélerin.

LE CHOEUR

La noble Dame, à l'age où l'on est vaine,
Prit les joyaux, les quitta, les reprit,
Les enlaça dans ses cheveux d'ébène,
Se trouva belle, et puis elle sourit:

LA DAME

Que te faut-il, vieillard? des mains d'un page,
Dans un instant, tu vas le recevoir,
Oh, pense à moi, si ton pélerinage
Te reconduis auprès de ce manoir.

LE CHOEUR

Mais l'étranger, d'une voix plus austère
Lui dit:

LE COLPORTEUR

Ma fille, il me reste un trésor
Plus précieux que les biens de la terre
Plus éclatant que les perles et l'or;
On voit palir à l'éclat dont il brille

Les beaux diamants dont les rois sont épris,
Quel jour heureux luirait pour vous ma fille,
Si vous aviez ma PERLE DE GRAND PRIX.

LA DAME

Montre-la-moi, vieillard, je t'en conjure,
Ne puis-je pas te l'acheter aussi?

LE CHOEUR

Et l'étranger, sous son manteau de bure,
Cherche un instant un vieux livre noirci.

LE COLPORTEUR

Ce bien — dit-il — vaut plus qu'une couronne,
Nous l'appelons la PAROLE DE DIEU,
Je ne vends pas ce trésor, je le donne,
Il est à vous, le Ciel vous aide - ADIEU.

LE CHOEUR

Il s'éloigna; bientôt la noble Dame,
Lut et relut le livre du vaudois,
La vérité pénetra dans son âme
Et du Sauveur elle comprit la voix.
Puis, un jour, loin des tours crénelées,
Loin des plaisirs dont le monde jouit,
On l'aperçut dans les humbles Vallées
Où les VAUDOIS adorent JESUS-CHRIST.

Rassegna bibliografica

ERNST HIRSCH, *Luserna-Pedona,* in « *Studi Piemontesi* », Vol. IV, Torino 1975, pp. 345-347.

In questo breve studio il prof. Hirsch, noto per le sue importanti ricerche sui dialetti alpini occidentali e sulle parlate dei Valdesi del Wurttemberg, esamina il toponimo LUSERNA (scritto dopo il XII secolo LUCERNA per influenza dell'etimologia popolare che lo vuol derivato dal motto della Casa di Luserna), la cui più antica segnalazione è del 1096 come « Castrum Luserne », e lo considera una parola di origine etrusca (per quanto riconosca che non vi sono prove che il suffisso -na sia di origine etrusca), al pari di PEDONA, antico borgo distrutto dai Saraceni nei pressi di Borgo S. Dalmazzo.

Luserna potrebbe esser stata un insediamento etrusco all'ingresso della valle per controllare la via commerciale che dal Colle della Croce è la più breve per raggiungere dalla Valle Padana il bacino della Durance, come Pedona controllava la via che attraverso la valle della Stura e la valle di Ubaye conduceva in Spagna.

O. C.

ENZO BERNARDINI, *Arte Millenaria sulle rocce alpine,* Sugarco Ed., Milano 1975, pp. 276.

In questo libro, Enzo Bernardini, noto studioso di preistoria e di problemi naturalistici, ha voluto raccogliere in un volume a carattere divulgativo la sintesi di quanto è stato scritto sulle incisioni rupestri delle Alpi in centinaia di articoli sparsi su numerose riviste scientifiche.

Praticamente in tutte le vallate alpine, su tutti i versanti, sono state segnalate delle incisioni rupestri più o meno numerose. Sono famosi i gruppi del Monte Bego nelle Alpi Marittime e della Valcamonica, ma altre vallate conservano numerose incisioni e fra queste le Valli Valdesi ne sono particolarmente ricche. Alle nostre Valli l'autore dedica buona parte del V capitolo del suo libro, in cui elenca i più importanti ritrovamenti delle Valli Pellice, Germanasca e Chisone. L'A. è del parere, d'altronde condiviso dalla maggioranza degli studiosi di questo fenomeno, che non tutte le incisioni siano di epoca preistorica o protostorica, ma che la tradizione di incidere le roccie sia continuata ancora per molti secoli in epoche storiche, e, per le Valli Valdesi, avendo notato una certa preponderanza di segni a croce rispetto ad altre zone, prendendo lo spunto dalle lotte di religione, ne deduce che buona parte di queste po-

trebbero esser state incise dalle truppe venute a combattere i Valdesi. Ipotesi che non possiamo condividere completamente poiché recentemente (cosa di cui però l'autore non poteva essere al corrente perché il suo libro era già in corso di stampa) abbiamo avuto occasione di scoprire una numerosa serie di rocce incise con croci sui monti di Usseglio dove lotte religiose non sono avvenute. O. C.

JEAN DUVERNOY, *Albigeois et Vaudois en Rouergue*, in *Actes du Congrès d'Etudes de Rodez, juin 1974*, pp. 199-210.

Fin dal principio del '200 coesistono nel Rouergue, come altrove, catari e valdesi, sempre ben differenziati come dottrine; alla fine del secolo e al principio del successivo, si contano diversi processi, e da allora si perdono le tracce del Valdismo nella zona.

ELEONOR MC LAUGHLIN, *Le donne e l'eresia medievale: un problema nella storia della spiritualità*, in « *Concilium* » 1976, pp. 93-116.

La specialista in eresie medievali consacra in questo suo studio un paragrafo anche a « Le donne e i valdesi medievali ». La vita di uomini e donne in comunità avveniva « forse in modo analogo alla pratica patristica delle *virgines subintroductae* » (p. 107).

La Mc Laughlin riconosce che la situazione delle donne-ministro fra i valdesi è irregolare e complicata, perché, secondo i loro critici cattolici, i valdesi « permettevano alle donne di predicare e perfino di presiedere l'eucaristia, il battesimo e di dare l'assoluzione » (ivi). Non precisa in che tempo e in quale parte d'Europa. L'interesse particolare dell'Autrice è per la liberazione della donna nella società e nella chiesa. I valdesi medievali non le sembrano avere dato un contributo rilevante e permanente a questa causa: « In sintesi sembra che i valdesi abbiano dato, nel loro primo periodo di sviluppo, un importante ruolo liturgico e di insegnamento alle donne nella comunità, memori forse del ruolo attivo riconosciuto alle donne nella chiesa sub-apostolica. Tuttavia questa posizione di guida e questo ministero pubblico finirono rapidamente sullo sfondo quando i seguaci di Pietro Valdo arrivarono ad organizzare la loro vita comune come una chiesa, con un triplice ordine sacro come quello della chiesa cattolica: con l'organizzazione e la struttura ritornò anche il predominio maschile », come nella « circostante società patriarcale » (p. 109 s.). V. VINAY

MACHILEK FRANZ: *Ein Eichstätter Inquisitionsverfahren aus dem Jahre 1460.* (Sonderdruck aus: Jahrbuch für fränkische Landesforschung. Band 34/35. Jahrgang 1974/75). (S. 417 f.).

Le 39 pagine di questo estratto si inquadrano nella storia dei rapporti dell'eresia valdese con quella hussita, alla quale recano un notevole contributo, anche se si tratta di un caso particolare e di un argomento specifico. L'acutezza dell'argomentazione e la ricchezza dell'appa-

rato bibliografico permettono di assurgere dal caso particolare a deduzioni e intuizioni che sono un apporto originale.

Il *Machilek* prende le mosse dagli « atti » conservati negli archivi della diocesi di Eichstätt in merito all'azione svolta dall'Inquisizione contro una comunità di eretici, e raggruppati sotto il titolo di *Ordo procedendi in reconciliacione hereticorum* e che già, parzialmente, *J. G. Suttner* fece conoscere nel 1878 nel *Pastoral-Blatt* del *Bisthums Eichstätt.*

Un procedimento inquisitoriale che non si conclude con roghi, ma con il carcere e una possibilità di attenuazione della pena, come risulta dal « *tenor sentencie diffinitive* », dopo l'abiura e la denunzia degli errori professati e riconosciuti; errori che rappresentano una evidente contaminazione di valdesismo e hussitismo. Il *Machilek* ce ne dà il testo critico: *articuli et errores hereticorum qui in diocesi Eystetensi latuerunt et examinati sunt*, unitamente all'*Ordo procedendi in reconciliacione hereticorum.*

L'analisi di queste contaminazioni e dei rapporti valdo-hussiti sul piano della professione evangelica permette al *Machilek* di concludere che « *der Inhalt der für das Eichstätter Verfahren zusammengestellten Artikel entspricht den von Friedrich Preiser in seinen letzten Lebensjahren verkündeten, mit taboritischen Elementen durchsetzten Waldensischen Uberzeugungen* ».

Siamo, cioè, in questo caso particolare, nel quadro più ampio « *della Chiesa taborito-valdese in Germania nella sua critica situazione dopo la morte di Reiser* » nel confronto con la Chiesa di Roma.

Cl.

PATSCHOWSKY ALEXANDER: *Die Anfänge einer ständigen Inquisition in Böhmen. (Ein Prager Inquisitoren - Handbuch aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts) - Berlin - De Gruyter - 1975* (pp. XVIII-319).

Lo spunto e il fine di questa edizione critica, preceduta da un valido saggio introduttivo di 80 pagine sono chiariti dall'autore a p. VII: la presentazione, la descrizione delle principali fonti, di « *un modus procedendi inquisitorum boemo, il quale ci dà ragguagli sulla preistoria e sugli inizi della inquisizione in Boemia fino alla metà del 14° secolo* »; un materiale di grandissimo valore che l'opera assidua e intelligente del P. rende ora di facile consultazione.

Anche in questo caso occorre osservare — come già a proposito del volume di DIETRICH KURZE: *Quellen zur Ketzergeschichte Brandenburgs und Pommerns*, De Gruyter, Berlin, 1975 — che l'edizione trascende i limiti di una pura edizione critica di testi, per darci in 80 pagine introduttive una suggestiva ricostruzione dell'ambiente politico-religioso boemo, nel quale si trova ad operare l'inquisizione antiereticale nel periodo di trapasso alla sua istituzionalità permanente in Boemia.

Così pure la data della pubblicazione (1975) di questo volume è, in certo qual senso, approssimativa; infatti il P. stesso fissa al 1972 la redazione definitiva del suo lavoro, di cui molteplici traversie hanno ritar-

dato la stampa. L'autore ha potuto per altro seguire le pubblicazioni posteriori a questa data, confrontandone il contenuto con le sue conclusioni, e tenendone conto nella misura del possibile; una rifusione del suo volume è quindi stata rimandata ad una augurabile nuova edizione. Questa precisazione era necessaria per rispetto alla indiscutibile serietà dell'indagine svolta dal P., spiegandosi così alcune omissioni nella bibliografia. La disposizione della materia è la seguente:

Introduzione: p. I-XVIII (comprende la bibliografia), p. XII-XVIII.

I Parte: Il manuale dell'inquisitore del ms. Wolfenbüttel 311 Helmst come fonte per la storia dell'inquisizione boema nella prima metà del 14° sec. (p. 1-92). Comprende, oltre al già citato saggio critico (p. 1-8), alcuni allegati: il salvacondotto rilasciato dal vescovo *Johann von Draschitz* a « *Rizardnus de Papia* » (Richardin von Pavia), la lettera del papa *Giovanni XXII* di sospensione del vescovo *Johann von Draschitz* (1 aprile 1318), una lista di eresie diffuse in Boemia senza riferimenti specifici, etc.

II Parte: Il testo del manuale boemo dell'inquisitore nel ms. Wolfenbüttel 31 Helmst. fol. 1r-42va (p. 32-231). Segue, p. 232-245, una interessante « *tabula* » che fa da appendice al ms., dando le soprascritte dei vari testi; da p. 247-263 indici delle citazioni di vario genere e dei nomi che figurano nei testi del ms.; p. 266-319 un elenco utilissimo dei termini usati in senso tecnico nei testi, con gli opportuni riferimenti. Abbiamo già accennato alla bibliografia, ma dobbiamo ancora mettere in rilievo il contributo che ad essa danno le note che l'aggiornano e completano. L'indagine critica del P. lo porta ovviamente a confrontarsi con vari problemi specifici ed a contestare soluzioni che hanno avuto finora un largo seguito.

Vi è anzitutto la presenza valdese in Boemia nel XIV sec. La tesi di *F. Palacky*, le conclusioni di *W. Reger* e *H. Haupt*, la tesi « *che i valdesi dominarono la scena della eterodossia religiosa in Boemia* [nel sec. XIV], *e che si deve principalmente al loro sviluppo ed alla loro forza l'intervento della inquisizione nel paese* » è decisamente contestata dal P. con gran copia di rigorose argomentazioni (p. 65-78); egli osserva che la « *tesi dell'attività valdese, così come è stata finora sostenuta, poggia su piedi di argilla* ». Le fonti, osserva ancora il P., vanno esaminate con prudenza, anzi con quella certa diffidenza della quale ha giustamente dato prova *A. Molnar*, in modo particolare nel suo articolo: « *Les Vaudois en Bohème avant la révolution hussite* » (Boll. S.S.V., n. 116, 1964, p. 3-17). Diffidenza che il P. spinge alle sue logiche conseguenze, per trarne conclusioni favorevoli alla sua tesi, anche poi in contrasto col *Molnàr* ed altri studiosi. Perciò il P., ripreso, p. 67-71, in esame il ms. di Wolfenbüttel (pp. 4 e sgg.) può a ragion veduta concludere che « *tutte le notizie* [ivi contenute] *sopra i Valdesi traggono la loro origine da manuali inquisitoriali francesi, per es. dall'Anonimo di Passau, e per conseguenza nulla hanno a che fare con la Boemia* ».

Viene pure sottoposta ad una stringente analisi nel contesto del ms. di Wolfenbüttel la nota affermazione di *Flacius Illyricus* (Catalogus testium veritatis qui ante nostram aetatem reclamarunt papae) (ed. Lud-

dun 1597, V. II, p. 533-561)... « *Habeo inquisitionem in Boemia et Polonia contra Valdenses sub rege Johanne, circa 1330 Domini annum factam, ubi inter alia diserte fit mentio collectarum, quas fratribus et praeceptoribus suis in Lombardiam soliti sunt mittere; et in alia inquisitione invenio eos esse solitos ex Boemia causa discendi Theologiam ad suos praeceptores valdenses in Lombardiam proficisci veluti ad scholam seu Academiam quandam* », della quale analisi la conclusione per il P. è ovvia: « *Possiamo stabilire che il ms. Wolfenbütteler Hs. 311 Helmst contiene una delle "inquisitiones" a cui allude Flacius, che si riferiscono alla Boemia; e pertanto è di nuovo a nostra disposizione una fonte della quale abbiamo sentito a lungo dolorosamente la mancanza. E ciò significa anzitutto rinunziare a quella sopravalutazione della testimonianza di Flacius in merito alla attività valdese in Boemia, da lungo tempo diventata communis opinio; infatti sebbene i dati trovino riscontro nella sua fonte, le affermazioni di Flacio sono errate ed hanno indotto in errore la ricerca scientifica. Egli non poteva sapere che il passo dal quale attingeva la notizia — cioè che gli eretici mandavano danaro ai loro fratelli lombardi — era un formulario di interrogatorio proveniente dall'Anonimo di Passau* [al quale il P. ha consacrato un dotto studio: Patschowsky A.: Der Passauer Anonymus (1968), in: Monumenta Germaniae historica], [cfr. in questo volume, p. 102-107] *e conseguentemente nulla aveva a che fare con la Boemia; inoltre i vari paragrafi in cui compare il nome "valdese" provengono da manuali inquisitoriali francesi e sul piano storico si devono quindi riferire a situazioni del tutto diverse* ».

« *A stretto rigore* — continua ancora il P. (p. 68 sgg) — *tutto ciò potrebbe significare il crollo della teoria valdese, poiché prima della seconda metà del XIV secolo non vi è alcuna fonte che attesti expressis verbis la presenza di Valdesi in Boemia; ed anche in tempo posteriore* [in quel periodo] *le notizie sono piuttosto scarse* ».

Quando l'arcivescovo *Giovanni* adopera il termine « valdese » siamo, secondo il P., « *probabilmente nel 1381* ». La sola prova che si può rivendicare è contenuta nel noto trattato attribuito a *Petrus von Pillichsdorf*. Se il P. è reciso nel giudicare negativamente la validità delle pezze di appoggio in favore della presenza di Valdesi in Boemia nel XIV secolo, altrettanto negativo è il suo giudizio sul metodo seguito da troppi studiosi (cfr. p. 71, n. 272), i quali « *a priori presuppongono ciò che deve esser dimostrato. Indubbiamente copie di trattati o articoli valdesi sono segni di interesse per questa setta; ma esso può esser dettato da motivi molto diversi, e nasce nella Boemia del tempo hussita da un bisogno d'interesse immediato: quello di informare sui padri e precursori spirituali di fenomeni della propria specifica presenza, ma proprio in quel significato non storico, il quale prende in considerazione non ciò che è accaduto (das Gewordene), ma ciò che si può paragonare (das Vergleichbare). Perciò molti degli articoli di questo elenco* [riferimento ai 32 errores Valdensium, di cui si sono occupati R. Holinka, A. Neumann, V. Chalupeky e, recentemente, A. Molnàr] *si devono inserire in un quadro storico del tutto diverso, come si può provare; di altri invece l'origine non è del*

tutto chiara, e, finché questa incertezza sul quadro nel tempo e nello spazio non è diradata, la loro utilizzazione come fonti va fatta con somma cautela ».

Ed un'altra errata attribuzione fatta da *Holinka* in merito alla pubblicazione di un elenco di articoli: *Haec sunt in quibus errant Valdenses et qui dicunt Rocarioli* (Hs. Prag, Univ. Bibl. III, A. 79) viene denunziata dal P., perché detti articoli, ancora una volta editi da *E. Werner* in: Studi Medievali 3°, ser. 4, 1963, p. 236, hanno la loro matrice in Francia o nel Nord Italia.

Cautela, ed ancora cautela raccomanda il P., perché troppi degli elementi considerati valdesi, sono in realtà un bene comune di molte sette e non si possono quindi sfruttare per una esplicita identificazione valdese; anche se l'inquisitore *Gallus* in un verbale considera il ripudio del Purgatorio o del giuramento una prova di presunzione valdese a carico di una certa « *Katharina* », è lecito supporre che egli dia per dimostrato ciò che dovrebbe dimostrare, addentrandosi nella giungla dei movimenti settari, dove avrebbe potuto incontrare quei misteriosi « Luciferiani ».

Si comprende quindi l'importanza fondamentale dell'indagine sulle vicende storiche della sopravvivenza del Cod. Wolfenbüttel 311 Helmst., sul suo contenuto, sugli inquisitori attivi in Boemia, ricordati nel Codice, fra i quali un posto d'onore spetta a *Colda von Coldig*, a cui si deve attribuire « *circa la metà dei documenti di Praga contenuti nel manuale* » e che è strettamente legato alla introduzione della inquisizione in Boemia. Le vicende di questa introduzione, contrassegnata da una opposizione che non è solo ereticale, è seguita dal P. nei suoi vari aspetti, non ultima la contestazione degli Ordini Mendicanti e del clero regolare.

Cl.

Sanjek François, *Raynerius Sacconi O. P. Summa de Catharis*, in « *Arch. Fratrum Praedicatorum* », vol. 44, 1974, pp. 31-60.

Edizione critica dell'opera scritta verso il 1250 dal ben noto controversista, prima eretico e poi frate domenicano.

Manselli Raoul, *La "Christianitas" medioevale di fronte all'eresia*, in « *Concetto, storia, miti e immagini del Medio Evo* », Firenze, Sansoni, 1973, pp. 91-133.

Kurze Dietrich, *Quellen zur Ketzergeschichte Brandenburgs und Pommerns (gesammelt, herausgegeben und eingeleitet von Dietrich Kurze)*. Ed. Walter De Gruyter, Berlin-New York, 1975 (230/155), pp. XI, 390.

In un preambolo, *D. Kurze* modestamente giustifica questa ponderora e fondamentale pubblicazione con la opportunità di una selezione dei verbali dei procedimenti inquisitoriali contro i valdesi nel biennio 1392-1394, nel Brandeburgo e nella Pomerania; documenti oggi conservati nella biblioteca del duca Augusto, a Nolfenbüttel.

La storia di questi testi, con particolare riferimento ai verbali del procedimento inquisitoriale di Stettino contro sospetti e imputati di eresia valdese (1392-1394) ci è data dal *Kurze*, da p. 18 a p. 28, con una esemplare indagine storica e filologica; gli sviluppi del testo (un ms. lacunoso che già è stato oggetto di ricerche parziali da *O. Heinemann, W. Wattenbach*) sono seguiti dal Nostro che cerca di dare il suo a ciascuna delle varie « mani » che hanno successivamente lavorato alla compilazione di questi verbali, e di formulare ipotesi attendibili sulla contemporaneità eventuale dei verbali stessi e degli interrogatori.

Prima di procedere ad un esame particolareggiato del volume del *Kurze* ricordiamo la disposizione della materia:

I parte, pp. 1-11: una panoramica storica.

II parte, pp. 12-56: considerazioni su singoli redattori, inquisitori e fonti (Peter Zwickers, Pseudo-Pilichsdorf, Stephan Bodecker, la lettera dei Valdesi della Marca « *an die Böhmischen Brüder* » (1480) della quale il Kurze dà il testo in lingua ceca (*Historia fratrum Bohemicorum*) e la traduzione in lingua tedesca, (p. 315-319) (analogamente procede con un brano di *Nikolaus von Schlan* [*Slansky*]).

III parte: le fonti, pp. 59-333.

IV parte: indice delle fonti, dei luoghi, degli inquisitori e inquisiti, una ampia bibliografia, pp. 335-390.

I limiti che il *Kurze* ha prefissato alla sua indagine non gli hanno consentito di affrontare ex professo il problema della reciproca compenetrazione valdo-hussita; ma se l'area geografica è limitata alla Pomerania e al Brandeburgo, i problemi di fondo sul piano storico e teologico non sono elusi dal Nostro: quelli, per esempio ed in modo specifico della non violenza e del « bellum iustum »: i due grossi interrogativi della protesta valdese, attraverso i secoli. E le conclusioni delle indagini del *Kurze* sui processi di Stettino sembrano concordare con quelle di *A. Molnár: Les Vaudois et les Hussites* (p. 30-31) in: *Valdo e il valdismo medievale (Relazioni presentate al Convegno storico dell'VIII Centenario Valdese - Bollettino della S.S.V. n. 136, dic. 1974, Torre Pellice.*

Anche se il numero dei verbali di Stettino è ridotto, è possibile, secondo il giudizio ragionato del *Kurze*, trarre conclusioni che sostanzialmente confermano quanto già era noto sulla presenza valdese nella Pomerania e nel Brandeburgo, sulla metodologia del procedimento inquisitoriale, sull'essenza dei contenuti della protesta valdese nel trecento, e formulare ipotesi non infondate sulla sopravvivenza valdese in quelle zone, anche dopo il processo. Un posto d'onore nel procedimento inquisitoriale spetta, ovviamente, a *Peter Zwicker* che dal 1392 al 1394 inquisì appunto a Stettino nei confronti di oltre 450 valdesi, o sospetti di eresia valdese. Anche se si tratta di un episodio già noto, i verbali, sottoposti ad un'accurata indagine, che potremmo definire globale perché coinvolge in modo intelligente gli elementi filologici, etnologici, storici, sociologici, permettono al *Kurze* di giustificare alcune conclusioni: 1) La presenza Valdese non era distribuita in modo uniforme nel Brandeburgo e Pomerania; vi erano centri di agglomeramento identificabili

con sufficiente approssimazione. 2) In questa area e in questo periodo i Valdesi sembrano « *esser privi di una salda organizzazione* »; « *eresiarchi itineranti* » (nomi già noti) provvedono alla loro vita spirituale (confessione e predicazione, in modo particolare) e costituiscono un legame con gli altri centri dell'eresia Valdese. 3) Per quanto concerne il « *consueto patrimonio della fede Valdese - il rifiuto del giuramento (fondato su basi bibliche), di uccidere, di venerare Maria e i Santi, il rifiuto del Purgatorio, etc., unitamente all'apprezzamento del battesimo, della predicazione laica, e ad un severo modo di vivere unito ad una grande apertura alla penitenza - nelle sue linee fondamentali era comune nel Brandeburgo e nella Pomerania, ma si manifestava con scarsa incisività* » (p. 8), assumendo atteggiamenti molto sfumati e diversificati nei confronti della Chiesa ufficiale. Un atteggiamento che spiega quello eccezionalmente mite di *Peter Zwicker.*

Infatti, nota il *Kurze,* l'inquisitore non dovette affrontare, se non ecccezionalmente, una opposizione violenta. Anzi, i valdesi « obbedivano alla citazione » e talora « si presentavano spontaneamente, ...rispondevano francamente a tutte le domande, si dimostravano pronti al pentimento ed alla conversione » (p. 6). Per il *Kurze* non vi è dubbio trattarsi di un espediente per evitare lo scontro frontale con lo strapotere della Chiesa, ottenendo una tregua. Così il *Kurze* può affermare che « *in realtà i processi di Stettino del 1392-94 non costituiscono il punto finale della storia degli eretici del Brandeburgo e Pomerania, ma ci appaiono piuttosto, oggi, come un grande inventario prima dell'incontro con i motivi religiosi e sociali che irradiavano dalla Boemia e guidarono il valdismo del XV secolo su nuove vie* » (p. 6).

Sviluppi di grande interesse, su cui si soffermano anche i nostri GONNET-MOLNAR: *Les Vaudois au Moyen-Age,* Claudiana, Torino 1974, e A. MOLNAR: *Les vaudois et les hussites,* in: *Valdo e il valdismo medievale* (Relazioni al Convegno storico dell'VIII Centenario Valdese). Boll. S.S.V., n. 136, dic. 1974 - Torre Pellice, pp. 27-35.

Sviluppi che non presuppongono però la scomparsa del movimento valdese dal Brandeburgo e dalla Pomerania. Su questa sopravvivenza fisica, anche se la documentazione è scarsa, si sofferma il Kurze, che segnala nel 1480-81, nella corrispondenza del principe elettore Achille, delle allusioni a questa presenza; inoltre il testo « *del giuramento di due eretici di Königsberg e Gross-Wubiser che abiurano la loro falsa fede* », nonché le esortazioni del vescovo Benedikt di Kammin al Consiglio della città di Königsberg « *propter hereticorum perfidiam* » (e siamo nel 1486).

Le conclusioni di Molnar e Gonnet (op. cit.) in merito all'integrazione e all'interscambio valdo-hussita con tutte le loro implicazioni nazionali e spirituali trovano ampia conferma nella documentazione del Kurze, il quale si sofferma, con acuta analisi, sul principio valdese della non violenza e sul suo aspetto ambiguo in questo periodo, in questa regione: si tratta forse di un nicodemismo di massa, destinato a lasciare il posto, nel corso dei decenni seguenti, ad una visione più realistica del bellum iustum?

Significativo in tema di questo nicodemismo è l'attività svolta dall'inquisitore *Joseph Kannemann;* dopo il processo di Berlino (1458), lo troviamo subito a « *spigolare* » con sede in Angermünde. Osserva il Kurze (op. cit., p. 8) come sia « *interessante il fatto che ritroviamo in gran parte gli stessi nomi del 1392-94; cioè i figli e i nipoti degli pseudo convertiti di Peter Zwicker, sono rimasti fedeli ai principi fondamentali dei loro antenati; e non solo ai principi fondamentali, ma anche al loro contegno di fronte all'inquisitore; infatti essi confessano sinceramente la loro eresia e si dichiarano pronti alla conversione, nell'aspettativa, non infondata date le circostanze, di potersela cavare con pene relativamente miti* ».

La pratica del nicodemismo è forse una necessaria traduzione sul piano religioso della classica posizione del valdismo primitivo in merito alla non violenza? Sopravvivenza nicodemita tanto più significativa che nei processi di Angermünde e di Berlino, — circa 70 anni dopo Stettino — ci troviamo già in presenza di un movimento istituzionalizzato, con una sua gerarchia. Il sarto *Hagon* confessa, a Berlino, di esser stato ordinato diacono da *Fridrich Reiser* « *Vescovo per grazia di Dio, di quei credenti, i quali nella Chiesa cattolica rifiutano la donazione di Costantino* », (Kurze, op. cit., p. 7).

Sul piano della metodologia inquisitoriale, il *Kurze* (op. cit. p. 30) ci dà un'impeccabile ricostruzione del « *modus procedendi et inquirendi* »; uno schema alquanto rigido che sembra lasciare scarso spazio alla fantasia dell'inquisitore, rivendicata da Eymerich.

Indice e bibliografia sono anch'essi strumenti preziosi. *Cl.*

Milos Vidlak, *Soziologische Bemerkungen zu Molnars Waldensern,* in *Communio Viatorum,* 1974, pp. 241-250.

Id., *Soziologische Aspekte der Beteiligung der Waldenser am Hussitentum,* id., 1975, pp. 77-88.

Commentando la storia dei valdesi medievali pubblicata in ceco nel 1973 da Molnar, l'A. fa alcuni rilievi e precisazioni sull'interpretazione sociale del movimento e dei suoi rapporti con l'Ussitismo.

Jarold Knox Zeman, *Restitution and Dissent in the Late Medieval Renewal Movements: the Waldensians, the Hussites and the Bohemian Brethren,* in Journal of the American Academy of Religion, 44 (1976), 7-27.

L'Autore si rifà all'opera di Gordon Leff, *Heresy in the Later Middle Ages* (Manchester, Manchester University Press - New York, Barnes and Noble 1967) che divide i movimenti ereticali del Medioevo in tre categorie principali: « ala radicale dei francescani (Spirituali e Fraticelli), Beghini, Gioacchimiti e altri raggruppati sotto il tema « povertà e profezia »; misticismo eckhartiano ed eresia del libero Spirito compresi nella parola « unione con Dio », e infine Catari, Valdesi, Flagellanti, Lollardi e Hussiti che costituiscono la terza corrente, qualificata come « la vera Chiesa ». Lo Zeman osserva che in questa divisione, alquanto discutibile, non si

tiene conto della viva attesa dell'imminente ritorno del Signore, sempre presente nei movimenti settari, perché essa doveva significare, tra l'altro, la condanna della Chiesa costantiniana bene insediata in questo mondo. Si comprende anche la ragione per cui i Valdesi, e poi anche i Lollardi e gli Hussiti, diedero tanta importanza alla predicazione biblica nella lingua del popolo, quando si pensa quanto questa predicazione fosse negletta nelle parrocchie.

L'Autore ricorda la conferma dell'ordinazione dei primi ministri dell'Unitas Fratrum per mezzo di un presbitero valdese. « Sembra che essi [i Fratelli] avessero accettato la leggenda di un Pietro Valdes contemporaneo di papa Silvestro e mediatore di una incorrotta linea di successione dalla Chiesa primitiva (una specie di contro-successione settaria) ».

V. Vinay

Rudolf Pfister, *Kirchengeschichte der Schweiz*, vol. II: *Von der Reformation bis zum zweiten Villmerger Krieg*. Zurigo, Theologischer Verlag, 1974.

Nell'esposizione della storia della Riforma in Svizzera l'Autore non manca di dedicare un paragrafo (pp. 279-284), anche ai Valdesi e ai loro primi contatti con i Riformatori. Egli si basa essenzialmente sui documenti dell'epoca e utilizza gli studi fatti sull'argomento. Naturalmente non ha potuto conoscere le pubblicazioni dell'VIII centenario valdese che gli avrebbero permesso di correggere alcuni errori tradizionali, quali la supposta confessione di fede di Morel e il martirio di Masson.

V. Vinay

Eugénie Droz, *Chemins de l'hérésie*. Textes et documents, vol. I, Ginevra 1970.

Fra le molte vie per le quali si è diffusa « l'eresia » nel XVI secolo ci sono le tipografie e le pubblicazioni che da esse uscivano. L'Autrice scrive fra l'altro di *Calvin collaborateur de la Bible de Neuchâtel*, cioè della Bibbia di Olivetano e della partecipazione dei Valdesi alla sua pubblicazione (pp. 102-129).

V. Vinay

Guillaume de Puylaurens, *Chronique. Texte édité, traduit et annoté par Jean Duvernoy*, Editions C.N.R.S., Paris, 1976, pp. 230.

Romolo Cegna, *Contributo allo studio delle fonti sull'Ussitismo. La ricerca della « Ecclesia Spiritualis » nel Medioevo cattolico*, in *Studia Zrodloznawcze*, XX, 1976, Varsavia, pp. 163-181.

Gabriel Audisio, *Un aspect des relations entre le Piémont et la Provence aux XV et XVI siècles: les Vaudois*, in « *Bull. Soc. Protest. Franç.* », 1975, pp. 484-515.

BLAISDELL CHARMARIE JENKINS, *Politics and Heresy in Ferrara, 1534-1559*, in *Sixteenth Century Journal*, vol. 6, 1975, pp. 67-93.

Studio dell'atteggiamento di Ercole II d'Este verso gli eretici e di fronte all'Inquisizione: il duca tollerava gli eretici grazie alla moglie Renata, e tentava di limitare il potere inquisitoriale.

ROMEO DE MAIO, *Riforme e miti nella chiesa del Cinquecento*, Napoli, Guida, 1973, pp. 426.

VALERIO MARCHETTI, *Gruppi ereticali senesi del Cinquecento*, Firenze, La Nuova Italia, 1975, pp. XII-294.

CARLO GINZBURG - ADRIANO PROSPERI, *Giochi di pazienza. Un seminario sul « Beneficio di Cristo »*. Torino, Einaudi, 1975, pp. VII-269.

CARLO GINZBURG, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*. Torino, Einaudi, 1976, pp. XXX-188.

ALESSANDRO PASTORE, *Nella Valtellina del tardo cinquecento: fede, cultura, società*. Milano, Sugarco (Ed. Regione Lombardia), 1975, pp. 215.

SILVANO CAVAZZA, *Inquisizione e libri proibiti in Friuli e a Gorizia tra Cinquecento e Seicento*, in « *Studi Goriziani* », XLII (genn.-giugno 1976), pp. 29-80.

GIOVANNI MONTESE - MARIANO NARDELLO, *Due processi per eresia. La vicenda religiosa di Luigi Groto, il "Cieco di Adria", e della nobile vicentina Angelica Pigafetta-Piovene*. Vicenza, s.i.e., 1974, pp. 103.

PASQUALE LOPEZ, *Inquisizione, stampa e censura nel Regno di Napoli tra '500 e '600*. Napoli, ed. Delfino, 1974, pp. 382.

ALCUNI SCRITTI DIVULGATIVI E SCIENTIFICI SULLA CRISI RELIGIOSA DEL CINQUECENTO

Nella serie della Collana « Il lavoro storico » della S.E.I., accanto a volumi di altro carattere, sono usciti tre saggi estremamente interessanti per la storia del Cristianesimo, intitolati *I primi Cristiani* di Domenico Devoti e Giovanni Filoramo, *La Cristianità medievale* di Aldo Landi ed ora *La crisi religiosa del Cinquecento* di Ottavia Niccoli.

Se già nel secondo volume vi erano dei temi che interessavano la storia dell'eresia, in questo terzo viene presentato allo studente italiano un quadro della Riforma Protestante e dei movimenti anabattistici. L'opera può essere divisa in tre parti principali: l'introduzione, i documenti e, infine, la storiografia.

Il libro risulta, naturalmente, più interessante per gli studenti delle

nostre scuole medie superiori o per l'uomo di media cultura che per lo studioso di questo periodo, ma non per questo si deve ritenere meno importante. È, per esempio, estremamente stimolante la bibliografia finale che, pur nella sua apparente frammentarietà, non dimentica alcuna delle opere più significative; così l'antologia storiografica mette insieme le principali opere degli ultimi anni sia di parte cattolica che di parte protestante e di parte marxista, permettendo un contatto diretto con la storiografia italiana contemporanea. L'antologia documentaria, inoltre, risulta di primissima mano.

Nel segnalare quest'opera della Niccoli come utile strumento didattico per le scuole medie superiori, vale la pena consigliare altre opere cinquecentesche, messe a disposizione del lettore in questi ultimi anni.

Carattere antologico ed essenzialmente divulgativo assume anche il *Lutero* di Attilio Agnoletto (1), che non pretende di dire una parola nuova né scientifica, ma che in realtà utilizza con cura e con intelligenza *I discorsi a tavola* di Lutero, di cui recentemente è stata fatta un'edizione italiana, fondendo gli elementi da essi provenienti con quelli di una tradizione storiografica ormai ricca anche in italiano; tale tradizione ha avuto un grande contributo di scrittori italiani quali Valdo Vinay e, soprattutto, il compianto Giovanni Miegge (2).

In questa stessa prospettiva va collocata l'edizione minore del *Beneficio di Cristo* che la Claudiana ha pubblicato recentemente a cura dello stesso Salvatore Caponetto (3), cui si deve la maggiore edizione recentemente pubblicata nel Corpus Riformatorum Italicorum.

Carattere antologico, ma ben diverso, viene ad assumere in questa prospettiva l'interessante opera raccolta dagli studenti dell'Università di Pavia in onore di Mario Bendiscioli (4). Per lo studioso dell'eresia acquistano particolare valore in questo volume gli acuti testi rivolti dal Bendiscioli, nella sua operosa vita, agli studi sulla Riforma in Germania ed un articolo sulla repressione antiprotestante a Milano nell'età dei Borromeo. Tale articolo utilizza tutti gli studi recenti sull'argomento ed in particolare quelli di Maselli (5), inserendoli nel quadro più generale storiografico dell'era dei Borromeo, con particolare riguardo al cambiamento di clima verificatosi tra l'episcopato di San Carlo e quello di Federico. Questo lavoro, inizialmente rivolto ad un pubblico straniero, mostra la sensibilità profonda del suo autore e cerca di affrontare anche

---

(1) A. Agnoletto, *Lutero*, Milano 1974.

(2) Lutero, *Scritti religiosi*, a cura di V. Vinay e G. Miegge, Torino 1967. Di Miegge si ricorda anche M. Lutero, *Libertà del Cristiano*, a cura di G. Miegge, Torino 1970.

(3) Benedetto da Mantova e M. Flaminio, *Il beneficio di Cristo*, a cura di S. Caponetto, Torino 1975.

(4) M. Bendiscioli, *Dalla Riforma alla Controriforma*, Bologna 1974.

(5) D. Maselli, *Ricerche sulla vita religiosa a Milano nella seconda metà del sec. XVI*, in *Problemi di storia religiosa lombarda*, Como 1972, pp. 142-51; D. Maselli, *Per la storia religiosa dello stato di Milano durante il dominio di Filippo II: l'eresia e la sua repressione dal 1555 al 1584*, in « Nuova Rivista Storica », LIV (1970), fasc. III-IV.

quel tema della stregoneria che pur oggi è così di moda, come ha provato il recente volume della Romanello (6).

Se un appunto a tale saggio si deve fare, è che sarebbe stato forse più opportuno fonderlo con il precedente sulla azione controriformista del Borromeo, inserendo in particolare tutta la vicenda nella complessa esperienza della dominazione spagnola in Italia. Crediamo però che sia doveroso nel valutare ed apprezzare questo volume, notare quale profonda importanza abbia avuto, per la conoscenza della Riforma tra gli italiani, l'opera modesta, acuta ed intelligente di questo studioso cattolico dotato, non da oggi, di una sensibilità ecumenica non comune e i cui meriti sono sufficientemente messi in luce dalla bibliografia dei suoi scritti di argomento cinquecentesco messa in appendice al volume.

Questa rassegna di scritti cinquecenteschi non è naturalmente completa, escludendo per esempio il bel lavoro del Vinay sul dialogo tra la prima e la seconda Riforma (7) e quello di Rotondò, sui quali crediamo che altri ritornerà in questa e in altre occasioni sul Bollettino della Società di Studi Valdesi (8).

Rossana Matteucci

Bozza Tommaso, *Calvino in Italia*, in « *Miscellanea in memoria di Giorgio Cencetti* », Torino, Bottega d'Erasmo, 1973, pp. 409-461.

Maselli Domenico, *La lotta contro l'eresia a Milano dal 1568 al 1584 nel carteggio di S. Carlo Borromeo. Note e documenti*, in « *Memorie domenicane* », vol. 4, 1973, pp. 289-343.

A. Stella, *La rivoluzione contadina del 1525*, Padova 1975.

Si tratta di un volume che si legge con grande piacere per la sua struttura, per la scorrevolezza dello stile e per l'interesse dell'argomento. L'opera presenta, inoltre, il pregio di rispondere ai criteri di una grande attualità inserendosi nella serie di opere riguardanti l'anabattismo e le rivolte contadine del '500. La personalità del protagonista, Michael Gaismayr, risalta nitida nel quadro delle condizioni economico-sociali del Sud-Tirolo del tempo e in connessione con i contemporanei movimenti del Münzer e dello Zwingli. L'amicizia che lo lega infatti sino alla fine a Zwingli viene sottolineata così come l'analoga sorte dei due riformatori: uno destinato a morire l'11 ottobre 1531 nella battaglia di Kappel, l'altro il 15 aprile 1532 assassinato da ignoti sicari a Padova dove era esule. La parte più interessante di questo libro è comunque costituita dal rilievo dato alle convinzioni teologiche del personaggio legato alle tesi zwingliane, ma portato ad operare in un ambiente dove si era diffuso l'anabattismo comunistico di Jacob Huter. L'autore fa notare chia-

(6) M. Romanello, *La stregoneria in Europa*, Bologna 1975.
(7) V. Vinay, *Le confessioni di fede dei Valdesi riformati*, Torino 1975.
(8) A. Rotondò, *Studi e ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento*, vol. I, Torino 1974.

ramente che l'organizzazione comunitaria ideata e realizzata da Huter « ha molte e non secondarie analogie con quella che Michael Gaismayr aveva prospettato nel suo ordinamento regionale » che troviamo edito qui in appendice e che prevede la valorizzazione di una civiltà contadina contrapposta a quella « borghese delle città in preda alla non cristiana usura ». Appare, così, chiaramente che l'attività militare del Gaismayr era fallita, ma le sue idee sarebbero rimaste nell'organizzazione pacifista dei fratelli huteriti. Il punto dove crediamo lo Stella sia particolarmente titubante e sembri temere di dover compiere una scelta è sul rapporto tra millenarismo del basso-medioevo e l'anabattismo. L'uno conoscerebbe, infatti, una attesa escatologica, il secondo invece propenderebbe per un urgente impegno teso a trasformare la società in senso evangelico. In realtà noi crediamo di vedere nelle stesse frasi citate dallo Stella una continuazione di un atteggiamento che già serpeggiava tra i contadini europei nel XIV secolo: l'attesa del regno di Dio si era già espressa in tumulti ed azioni tendenti a costruirlo qui ed ora, così come tra i pauperisti medievali e gli anabattisti è possibile rintracciare due tendenze, una militareggiante e l'altra pacifica e che riservava a Dio la sua vendetta. Comune è anche la tendenza pessimista verso il passato della società e il mondo ed ottimista nei riguardi della chiesa (p. 161-162). Crediamo utile notare anche il ruolo giocato nella formazione del Gaismayr dall'umanesimo italiano. Il libro rimane pertanto fondamentale ed estremamente stimolante anche per ciò a cui non dà risposta.

Domenico Maselli

A. Rotondò, *Studi e ricerche di storia ereticale italiana del cinquecento,* Torino, 1974.

La lunga consuetudine personale con l'autore, la conoscenza di molti degli articoli qui raccolti in volume non riducono affatto il piacere che provoca nel cultore di studi ereticali italiani del cinquecento quest'opera del Rotondò. Molto spesso libri formati da articoli diversi scritti in un arco di tempo, che in questo caso abbraccia circa dieci anni, rischiano di mancare di unità ed hanno il solo vantaggio di rendere più facile allo studioso il reperimento dei vari saggi. Qui invece vi è un'intima unità che trasforma le diverse parti in autentici capitoli di un libro organico e ordinato. Il primo saggio dal titolo: *I movimenti ereticali nell'Europa del cinquecento,* che è una lunga e dettagliata disamina del volume di George H. Williams, *The Radical Reformation,* serve da introduzione generale al libro del Rotondò che poi, attraverso vari articoli, analizza vicende di eretici italiani dal 1558 al 1580 partendo dalla polemica tra Calvino e gli antitrinitari, passando attraverso uno studio polemico sulla diffusione clandestina delle dottrine di Lelio Sozzini, per poi dedicarsi all'esame della fortuna delle opere di Guillaume Postel a Basilea per soffermarsi sulla crisi del gruppo antitrinitario italiano in Transilvania, il primo soggiorno in Inghilterra di Francesco Pucci ed infine l'influenza di Pietro Perna sulla vita culturale e religiosa di Basilea fra il 1570 ed il 1580 e l'uso non dogmatico della ragione da parte di Agostino Doni

che veniva attorno al 1580 costretto ad un duro esilio. Mi sono chiesto se l'impressione di unità che mi dava il libro fosse oggettivo o nascesse soltanto dal fatto che riguardava vicende cronologicamente susseguentesi, ma infine ho pensato di trovare la risposta al quesito a pagina 116, là dove l'autore afferma: « Non ho difficoltà ad informare che unico intento dei miei studi su questo argomento così di quelli già fatti come di quelli che probabilmente farò è di chiarire fino a qual punto il pensiero e le vicende degli esuli italiani del cinquecento possano considerarsi una propaggine in Europa della civiltà umanistica italiana nel momento in cui veniva repressa e spenta in Italia ». Mi pare che questo sia il momento unificante del volume e di tutte le attività del Rotondò. Alla luce di questa affermazione riusciamo a capire la minuziosa indagine per scoprire nel Pòstel i temi che lo legano a Raimondo Lullo, cioè ad una tradizione addirittura trecentesca apparentemente diversa da quella in cui si inseriscono gli antitrinitari operanti a Ginevra a loro volta legati alla tradizione letteraria italiana, così come lo stesso Doni è collegato alla meditazione naturalistica del Telesio che per certi aspetti è il punto d'arrivo in campo scientifico della tradizione umanistica del '400-'500. Questo libro appare, dunque, ricchissimo di spunti interessanti sempre conditi da quella verve polemica che pare raggiungere talora il paradossale, ma che è sorretta da una formidabile bibliografia e da una forte conoscenza dei temi trattati. Potremmo citare brani cui non ci troviamo d'accordo con l'autore o in cui vorremmo giudizi meno sbrigativi, come quando a pagina 50 egli sembra escludere molto semplicisticamente ogni contatto tra abitudini e modo di essere degli anabattisti e il valdismo medievale che lo Williams aveva, invece, acutamente rilevato. Nonostante, quindi, talune discordanze, questo volume si propone ormai come un passo obbligato e necessario per quanti vogliano studiare l'eresia italiana del cinquecento ed in particolare per gli esuli italiani dal 1560 al 1580 assume anche il valore di utile e completo repertorio bibliografico e di relazione sullo stato degli studi.

DOMENICO MASELLI

Waldenserkolonie Rohrbach - Wembach - Hahn - Erinnerung zur 275 Jahrfeier vom 24 bis 30 Juni 1974, 1975, 8°, pp. 48, ill.

Nel 1699 nascevano le tre piccole colonie valdesi, a seguito del secondo esilio: il ricordo dell'origine valdese è stato al centro delle celebrazioni del 1974.

MICHELE RUGGIERO, *Briganti del Piemonte Napoleonico*, Le Bouquiniste, Torino 1968, pp. 206.

MICHELE RUGGIERO, *La rivolta dei contadini piemontesi*, Piemonte in Bancarella, Torino 1974, pp. 250.

I due volumi riguardano lo stesso periodo storico fra gli ultimi anni del 1700 ed i primi del 1800 durante l'occupazione francese del Piemonte.

Sia il brigantaggio che la rivolta contadina toccano solo marginal-

mente la storia delle nostre Valli dove la popolazione aveva accettato con entusiasmo la dominazione francese che aveva portato loro la libertà religiosa. Ma fra i più celebri briganti troviamo i « barbetti » che in quel periodo infestano il Colle di Tenda, parte del contado Nizzardo e le testate delle valli del Cuneese. Che questi briganti nulla abbiano a che fare coi valdesi, tranne il nome, è certo, ma che all'epoca vi fosse, forse volutamente, una certa confusione, si può dedurre dal fatto che il Marauda, colonnello delle milizie valdesi, filo-francese, abbia scritto: « Tableau de Piémont sous le régime des Rois avec un précis sur les Vaudois et une notice sur les barbets », in cui è molto polemico nei confronti dei Barbetti, su cui dà precise informazioni, anche per distinguerli dai suoi correligionari.

Sono due studi molto documentati, e di lettura avvincente, su un torbido periodo in cui delle povere genti, ridotte alla miseria e alla fame, si battono, maneggiate da preti e avventurieri, per un sovrano, Vittorio Amedeo III, che li ha sfruttati fino al midollo per poi abbandonarli con la fuga a degli invasori che a loro volta li hanno taglieggiati e sfruttati.

O. C.

MICHELE MENSA, *Pragelato. Notizie storiche*, Pinerolo, Alzani, 1976, pp. 345, ill.

MAURICE PEZET, *L'épopée des Vaudois - Dauphiné, Provence, Languedoc, Piémont, Suisse.* Paris, Seghers, 1976, pp. 256, ill.

FRANCO DAVITE - RAIMONDO GENRE, *Guida della Val Germanasca*, Torino, Claudiana, 1976, pp. 142, ill. + carta.

Ricordi di Guardia Piemontese. Note turistiche di etnografia. Cosenza, 1976, pp. 17.

NUOVI INTERESSI STORIOGRAFICI SULL'EVANGELISMO CONTEMPORANEO

Fino a poco tempo la storia del movimento evangelico negli ultimi cento anni era assolutamente inesplorata, salvo che per alcuni sporadici tentativi per lo più denominazionali ed agiografici. Fu GIORGIO SPINI, nel 1968, a tentare una prima sintesi della presenza protestante in Italia con il saggio *Movimenti evangelici nell'Italia contemporanea* (1) che, oltre a riassumere gli elementi bibliografici esistenti e risalenti essenzialmente al periodo fascista e fino al 1960, anni in cui il protestantesimo aveva dovuto combattere per la libertà di religione, indicava le linee di ricerca ed avviava un nuovo campo di indagine. Sulla scia stimolante di questo articolo presero le mosse da una parte varie tesi di laurea dirette da

(1) G. SPINI, *Movimenti evangelici nell'Italia contemporanea*, in « Rivista Storica Italiana », LXXX (1968), fasc. III, p. 463-498.

Lanternari, Caldora e dallo stesso Spini e dall'altra una collana di storia dell'evangelismo italiano di cui sono finora usciti tre volumi (2). Si coglie l'occasione di questa rassegna bibliografica per mettere in evidenza la necessità che i vari studi attualmente iniziati sul pentecostalismo vengano coordinati e vedano presto dei primi risultati concreti e per segnalare il recente articolo di Alba Rosa Leone (3).

Negli ultimi due anni queste ricerche hanno avuto un nuovo significativo slancio attraverso la pubblicazione di due volumi editi da il Mulino e consistenti in una serie di saggi di diversi autori. Ne *Il fascismo e le autonomie locali,* che si inserisce autorevolmente nel dibattito in corso sul regime fascista, l'articolo di G. Peyronel, *I valdesi, le autonomie locali e il fascismo* (4), riguarda la partecipazione della minoranza valdese alla lotta partigiana inquadrata nella storia del popolo valdese nel medioevo e in era moderna, mettendo in risalto il suo contributo alle autonomie locali. Di ben maggiore respiro e di grande interesse è il saggio di Pietro Scoppola, *Il fascismo e le minoranze evangeliche* (5) che, dopo aver ricordato la bibliografia essenziale di parte protestante e comunque edita nel momento della battaglia per la libertà di coscienza in Italia, passa ad esaminare dettagliatamente la documentazione fornita dall'Archivio Centrale dello Stato da cui trae informazioni dirette sulle condizioni dei gruppi evangelici sotto il fascismo. L'autore non si limita a indicare i casi di violazione della libertà religiosa e a seguire i documenti riguardanti le chiese, ma tenta anche di cogliere le connivenze tra Vaticano e regime e gli atteggiamenti delle comunità evangeliche che fino al '39 gli appaiono « più che antifasciste afasciste, chiuse nel loro isolamento continuamente sotto controllo, ma non perseguitate » (6). Si sofferma, quindi, sul combiamento del quadro negli ultimi anni del fascismo dopo l'accostamento alla Germania che segna anche la definitiva incrinatura tra il nazismo e la chiesa cattolica (7). Riteniamo questa lettura di estremo interesse ed indispensabile per chi voglia affrontare gli aspetti dell'evangelismo italiano in questi anni. Ci sia, però, lecito fare qualche appunto. In primo luogo crediamo abbia nociuto allo Scoppola il non aver tenuto presente il saggio di Giorgio Spini, cui ci riferivamo sopra, che gli avrebbe permesso una visione più completa della realtà protestante del periodo da lui esaminato e, sia pure di riflesso, di paragonare le fonti di stampa cattolica e di parte ufficiale da lui utilizzate e quelle traibili dalla quasi ignota stampa protestante e presenti allo Spini. In secondo luogo errori propri delle fonti da lui analizzate ritornano ta-

---

(2) G. Spini. *L'Evangelo e il Berretto Frigio.* Torino, Claudiana 1971: G. Iurato. *Pietro Taglialatela,* Torino 1972; D. Maselli, *Tra Risveglio e Millennio.* Torino 1974.

(3) Alba Rosa Leone. *Villa S. Sebastiano: una comunità evangelica nel periodo fascista,* Boll. Soc. Studi Valdesi. 132 (dicembre 1972). pp. 95-132.

(4) G. Peyronel, *I valdesi, le autonomie locali e il fascismo.* in *Il fascismo e le autonomie locali.* a cura di S. Fontana, Bologna 1973. pp.395-401.

(5) P. Scoppola, *Il fascismo e le minoranze evangeliche.* in *Il fascismo.* cit., pp. 331-395.

(6) P. Scoppola. *Il fascismo e le minoranze,* cit.. p. 351.

(7) P. Scoppola, *Il fascismo e le minoranze.* cit.. p. 352.

lora del tutto inavvertiti nello Scoppola come, ad esempio, la stampa della Società Torre di Guardia che, come è noto, è legata ai testimoni di Geova, messa insieme a quella pentecostale. Manca, pertanto, anche perché non era probabilmente questo lo scopo dell'autore, una presentazione organica dei gruppi ai quali fa riferimento. Sono così completamente assenti indicazioni riguardanti il movimento dei fratelli che pure si trova talora citato nelle buste consultate dall'autore presso l'Archivio Centrale dello Stato.

Non si può fare a meno qui di auspicare che vengano prontamente alla luce le storie già pronte o in stato di avanzata preparazione dei fratelli, degli avventisti e la già menzionata raccolta di studi sui pentecostali. Preziosa sarebbe poi la comparsa in italiano del lavoro di Jean Pierre Viallet sui valdesi italiani da Giolitti a Mussolini, di cui ho potuto consultare il manoscritto francese e che risulterebbe essenziale data la centralità del movimento rispetto agli altri gruppi evangelici italiani.

Il secondo volume, *Teoria e prassi delle libertà di religione* (8), contiene ugualmente due saggi riguardanti il mondo evangelico italiano. Il primo è composto da quel Giorgio Peyrot che come legale del Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche aveva condotto, negli anni immediatamente seguenti alla liberazione, la battaglia per la piena libertà di coscienza. In un precedente articolo egli aveva già tracciato la storia della legislazione delle confessioni religiose non cattoliche (9) fornendo un quadro organico dell'evoluzione dei rapporti giuridici tra lo stato e le minoranze protestanti. Nel volume in oggetto il Peyrot affronta, invece, l'atteggiamento che le chiese evangeliche italiane tennero nei confronti della libertà di religione (10). È un'interessante analisi delle strutture interne delle singole comunità, documentatissima per quanto riguarda la chiesa valdese discreta per la metodista e la battista, più vaga per gli altri movimenti e gruppi evangelici. Questa differenza non è certamente imputabile a cattiva volontà e nemmeno ad un'obbiettiva mancanza di informazioni anche perché l'autore avrebbe potuto giovarsi della vastissima esperienza accumulata durante gli anni del suo prezioso servizio nel Consiglio Federale. In realtà mentre la chiesa valdese è venuta elaborando, specialmente nel corso dell'ultimo secolo, una legislazione precisa concretatasi in regolamenti organici, le chiese a stampo congregazionalista mancano di una simile organicità ed è quindi più arduo tratteggiarne sicure linee giuridiche. La lacuna appare perciò più evidente per quanto concerne le assemblee dei fratelli, le assemblee di Dio in Italia e tutti gli altri movimenti di tipo pentecostale o indipendente esistenti nel nostro paese. Nonostante tali limiti crediamo di potere affermare che questo lavoro sia perfetto per quanto riguarda una presentazione del mondo evangelico all'ambiente esterno. La centralità del con-

---

(8) *Teoria e prassi delle libertà di religione*, Bologna 1975.

(9) G. Peyrot, *La legislazione sulle confessioni religiose diverse dalla cattolica*, in *La legislazione ecclesiastica*, a cura di P. A D'Avack, Milano 1967, pp. 521-548.

(10) G. Peyrot, *Libertà e religione nelle chiese evangeliche*, in *Teoria e prassi*, cit., pp. 553-673.

cetto di libertà è tale che trattarlo significa aprire al lettore un vasto spiraglio all'interno del movimento e dobbiamo essere grati al Peyrot che ad onta della difficoltà dell'assunto è riuscito a mostrare le linee di convergenza e di divergenza tra i vari gruppi.

Altrettanto interessante è il saggio del Lariccia a proposito della libertà religiosa dopo la liberazione (11), che permette di rivedere in prospettiva tutto il problema dell'attuazione del dettato costituzionale su questo tema a quindici anni di distanza dall'entrata in funzione della Corte Costituzionale. L'articolo è documentatissimo e, pur tenendo conto dei particolari, fornisce un quadro fondamentale di insieme. È estremamente stimolante per un evangelico italiano vedere inserite le minoranze protestanti nel più generale problema della libertà e evidenziato l'apporto, ben più grande del loro peso numerico, delle piccole comunità aderenti alla riforma nell'assicurare a tutti gli italiani di qualsiasi convinzione o credo quel bene senza pari che è la libertà di pensare, di esprimere e propagandare liberamente le proprie idee.

Concludendo questa rassegna sentiamo il bisogno di dedicare qualche parola all'importante saggio di GIOVANNI MICCOLI, *Chiesa e società in Italia dal Concilio Vaticano I (1870) al pontificato di Giovanni XXIII* (12). A stretto rigor di termini tale lavoro non rientra nella nostra analisi dal momento che esamina i rapporti tra la chiesa cattolica e la società civile, con una stimolante sintesi di quanto pubblicato fino ad oggi, tralasciando, però, ogni riferimento alle altre denominazioni religiose presenti in Italia. Avvertito questo limite, dobbiamo dire che si tratta di una storia dei rapporti chiesa-stato impostata diversamente da quella paradigmatica dello Jemolo (13) e che riserba molto spazio alle crisi, alle involuzioni e alle evoluzioni della religiosità cattolica nel nostro secolo. Le pagine che ci sono sembrate di gran lunga più nuove sono quelle finali dedicate a Giovanni XXIII, dove si trovano acuti spunti per una valutazione dell'attività di questo pontefice. È, comunque, questa del Miccoli, una storia « religiosa » che, se pure aperta alle istanze sociali, cerca di cogliere il mutare delle posizioni ecclesiologiche e teologiche della chiesa.

DOMENICO MASELLI

LARICCIA SERGIO, *Bibliografia sulle minoranze religiose in Italia (1929-1972)*, in « Archivio Giuridico Filippo Serafini », vol. 183, 1972, pp. 189-216.

ETTORE PATRIA, *Il forte di Exilles (storia di un monumento valsusino)*, Borgone di Susa, Melli, 1975, 8°, pp. VIII-243, con 141 ill.

La fortezza di Exilles, imponente tuttora nella sua mole, ha avuto

---

11) S. LARICCIA, *La libertà religiosa nella società italiana*, in *Teoria e prassi*, cit., pp. 313-441.

(12) G. MICCOLI, *Chiesa e società in Italia dal Concilio Vaticano I (1870) al pontificato di Giovanni XXIII*, in *Storia d'Italia*, vol. V, Torino 1973, pp. 1497-1542.

(13) Cfr. A. C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino 1963.

grande importanza nelle guerre dei secoli scorsi, e in particolare per la Val Susa: l'A. ne segue con molta cura le vicende, anche per la parte architettonica e strutturale. Durante le guerre di religione del secondo '500, il forte fu anche occupato dai Riformati, e la lotta tra Lesdiguières e La Cazette seminò molte rovine nella valle. Anche le comunità valdesi della valle (Chiomonte, Exilles, Meana, ecc.) furono in parte legate alle vicende della fortezza di Exilles.

Sergio Salvi, *Le lingue tagliate*, Rizzoli, Milano 1975, pp. 295.

In Italia vivono 2.500.000 cittadini che parlano una lingua diversa dall'italiano. Sono i cosidetti gruppi alloglotti che la Costituzione dovrebbe tutelare con l'Art. 6 (La Repubblica tutela con apposite norme le minoranze linguistiche) tutela che non è mai stata attuata.

Sergio Salvi, scrittore fiorentino, già noto per la sua opera « Le Nazioni Proibite » che illustra la situazione di quelle etnìe europee (catalani, scozzesi, baschi, ecc.) che, pur avendo una unità etnico-linguistica, non formano una nazione a sè stante, ma sono politicamente soggette ad altre nazionalità, ha ora pubblicato questo studio, documentatissimo, sulla situazione dei gruppi linguistici minoritari in Italia: tedeschi, sloveni, friulani, ladini, franco-provenzali, occitani, catalani, sardi, croati, albanesi e greci, sparsi in zone territorialmente ben definite della penisola.

Nelle vallate del Cuneese e in quattro della provincia di Torino vivono circa 200.000 cittadini italiani di etnìa occitana e parlanti dei dialetti appartenenti alla lingua occitano-provenzale e fra questi tutta la popolazione valdese delle Valli, che rappresenta più del 50% della totalità dei membri della Chiesa Valdese. Il fenomeno valdese non poteva perciò essere ignorato in questo libro e ad esso il Salvi dedica tre pagine, riassumendone in brevi tratti la storia, e puntualizzando sul fatto che, oltre alla loro parlata occitana, i valdesi usano anche, come i valdostani, quale lingua di cultura, il francese, mentre il piemontese, come in tutte le altre valli occitane, specie nella parte bassa, tende a soppiantare il patois tradizionale. Un cenno è anche fatto all'isola linguistica occitano-valdese di Guardia Piemontese in Calabria.

Nel rinnovato interesse per le culture regionali e minoritarie, in contrapposizione alle culture di massa dominate dai mass-media, le Lingue Tagliate sono un testo fondamentale per chi si interessa di questi problemi. *O. C.*

Alessandro Giraudo, *Il caso Mazzonis*, Ed. Eco del Chisone, Pinerolo, 1975, 8°, pp. 36, ill.

Si tratta della presentazione dell'industria Mazzonis, impiantatasi nella Val Pellice fin dal 1875, e quindi molto importante nella storia economica della valle. L'autore si sofferma in modo particolare sul grosso sciopero del 1920, che ebbe eco nazionale: la ricostruzione dei fatti, molto accurata, è stata condotta su testimonianze dirette degli interessati e sulle cronache di vari giornali. Interessante la documentazione iconografica.

Itinerario gastronomico Pinerolese, Ed. Pro Loco, Pinerolo, 1973, 8°, pp. 163.

Pubblicazione a carattere pubblicitario, ma corredato da una ricca serie di articoli concernenti la storia e la tipologia dell'alimentazione nel pinerolese (formaggi, vini, pane, patate, frutta, minestre, ecc.).

Una civiltà al tramonto. Aspetti etnografici del Pinerolese, Pro Pinerolo, 1975, 8°, pp. 44, ill.

Si tratta dell'opuscolo illustrativo della mostra fatta a Pinerolo nell'autunno 1975, e destinata a presentare l'ambiente valligiano, di tipo contadino ed artigiano, ormai *al tramonto*. La pubblicazione riproduce 85 fotografie documentarie.

Trentennale della Resistenza. Torre Pellice, agosto 1975, 8°, pp. 12. ill.

Rapido colpo d'occhio sulla Resistenza nelle Valli Valdesi e sui campi di internamento tedeschi, con alcune cartine molto utili per la visione degli avvenimenti.

Davite Franco, *Guide du Musée de Prali et de la Vallée Germanasca*, Turin, 1975, 8°, pp. 56; *Guide to the Praly and the Germanasca Valley Museum*, Turin, 1974, 8°, pp. 56.

Si tratta delle traduzioni in francese e inglese della guida al Museo di Prali, già segnalata.

Mentoulles 1975, Pinerolo, 1975, 8°, pp. 32 n. n.

Si tratta di una pubblicazione a carattere turistico, in cui compaiono tra l'altro alcuni interessanti articoli: Corrado Bonardel, *I frutti dei boschi, cibo e medicina di noi montanari*; Id., *Locuzioni in patois*; Piercarlo Pazé, *I valdesi della Val Pragelato nel XIII e XIV secolo*.

INDICE


Princeton Theological Seminary Library
1 1012 01474 8000

